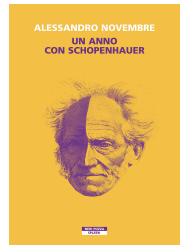
ALESSANDRO NOVEMBRE
UN ANNO
CON SCHOPENHAUER

SPLEEN

UN ANNO CON SCHOPENHAUER

A CURA DI ALESSANDRO NOVEMBRE

NERI POZZA EDITORE

La traduzione italiana dei brani tratti delle opere *Parerga e paralipomena* I e II, *Dialettica eristica*, *Epistolario* I e II, *Eis heautón*, *Primi manoscritti (1804-1818)*, *Confronti critici (1809-1818)*, *Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, *I quaderni degli anni 1830-1852*, *Senilia*, *Diari di viaggio*, è a cura di Alessandro Novembre.

Per l'immagine di copertina l'editore si riserva di riconoscere i diritti ai proprietari che non è stato possibile rintracciare.

© 2023 Neri Pozza Editore, Vicenza
ISBN 978-88-545-2663-1

Il nostro indirizzo internet è: www.neripozza.it

A Simona

«Cos'è che rende tale il filosofo? Il coraggio di non tenersi dentro nessuna domanda».

A. Schopenhauer

Primi manoscritti (1804-1818), p. 219

Ringraziamenti

Sono molto grato a Laura Gargiulo e a mio zio Pietro Mariano per l'aiuto nella correzione delle bozze.

Prefazione

Arthur Schopenhauer (Danzica, 22 febbraio 1788 - Francoforte sul Meno, 21 settembre 1860) è senza dubbio uno dei filosofi piú letti e apprezzati al di fuori del mondo accademico. Questa sua popolarità dipende da alcuni fattori che rendono estremamente singolare la sua fisionomia di filosofo e scrittore.

Il primo aspetto che colpisce è, senza dubbio, la chiarezza. Schopenhauer va per cosí dire sempre dritto al punto, formulando le sue tesi in modo esplicito e conciso e in un linguaggio perlopiú accessibile. La chiarezza espositiva era da lui stesso rivendicata come il sigillo dell'assoluta onestà e serietà del suo filosofare – in espressa contrapposizione ai filosofi del suo tempo, che gli sembravano voler nascondere, attraverso una calcolata oscurità delle espressioni e un abuso di tecnicismi terminologici, il desolante vuoto del loro pensiero.

Un altro fattore decisivo della popolarità di Schopenhauer è, certamente, la straordinaria ampiezza dei temi trattati. Le sue riflessioni coprono o toccano ogni aspetto significativo della vita umana, compresi quelli tradizionalmente poco considerati dai filosofi (almeno fino alla seconda metà dell'Ottocento), come l'esperienza del corpo, la sessualità, la rilevanza morale dell'agire umano nei confronti degli animali, i fenomeni paranormali, il matrimonio, il riso e il pianto. Si deve anche ricordare, a questo proposito, che Schopenhauer è stato il primo pensatore europeo a integrare nel proprio sistema la sapienza orientale (soprattutto induismo e buddhismo), valorizzando esplicitamente la portata *filosofica* di concetti come «sete di esistenza», «velo di Maja», «nirvaṇa».

A questa insolita ricchezza di temi fa riscontro una sorprendente poliedricità dello stile di scrittura, che si declina in una varietà di andamento, timbro e registro linguistico forse unica nella storia della filosofia. Schopenhauer riesce a essere spesso provocatorio e brillante, esibendo una verve polemica incontenibile e spassosa (da puro *enfant terrible*); altre volte scrive con delicatezza e lirismo; altre ancora raggiunge i vertici dell'asciuttezza concettuale e del rigore logico. La lettura delle sue opere regala perciò un godimento non soltanto intellettuale, ma anche propriamente estetico. Questa eccezionale varietà di stili rivela la singolare molteplicità dei suoi talenti: a seconda delle circostanze, in lui parla non solo il filosofo in senso stretto (e questo accade prevalentemente), ma anche il colto letterato, lo

“psicologo”, il pamphlettista, il moralista, il critico d’arte.

Un ulteriore elemento di interesse è costituito dall’ampia «storia degli effetti» della sua filosofia. Tra i nomi illustri della cultura europea ai quali è riferibile un impatto significativo del suo pensiero si possono qui ricordare Richard Wagner, Friedrich Nietzsche, Thomas Mann, Ludwig Wittgenstein, ma anche personaggi come Albert Einstein, Sigmund Freud, Giorgio de Chirico, Erwin Schrödinger – per citare solo alcuni nomi. Negli ultimi trent’anni si è verificata una fioritura di ricerche accademiche su Schopenhauer mai vista prima: l’interesse per la sua filosofia è divenuto “globale”, parallelamente alla sempre piú precisa ricostruzione di questa storia degli effetti, che ha rivelato una ricchezza e una ampiezza in precedenza sottovalutate.

Si tratta certamente di una rete di effetti piú difficile da ricostruire rispetto a quella di altri filosofi, il cui condizionamento ha riguardato in modo piú diretto il mondo accademico o universitario. Schopenhauer, come è noto, non aveva una buona opinione dei professori di filosofia, da lui accusati di pensare piú all’onorario che alla verità; auspicava anzi che la filosofia scomparisse del tutto dalle accademie, per essere praticata liberamente, al di là dei condizionamenti dovuti alle regole (scritte e non scritte) del carrierismo individualistico e, piú in generale, al contesto sociale, economico e normativo in cui l’attività accademica inevitabilmente si realizza. A suo parere la filosofia è una di quelle piante che, come il rododendro e la stella alpina, cresce rigogliosa solo nella libera aria di montagna, mentre appassisce in qualsiasi ambiente artificiale. In questa sua posizione apertamente e orgogliosamente antiaccademica (che contribuisce a conferirgli il fascino ulteriore dell’*outsider*), come anche in tutte le sue violente ma divertentissime invettive contro i professori di filosofia, è avvertibile un motivo autobiografico, e cioè il risentimento nei confronti di colleghi – come per esempio Hegel – che erano riusciti a raggiungere la notorietà e il successo ai quali anch’egli in fondo (umanamente) ambiva.

Ora, presentare una figura cosí singolare e multiforme in un libro che, come questo, si propone di estrarre “un pensiero al giorno” dalle sue opere si è rivelata un’impresa alquanto delicata e complessa. L’opzione di privilegiare soltanto una o alcune delle tante “anime” di Schopenhauer avrebbe implicato una sostanziale contraffazione, un tradimento nei confronti di un autore che ha sempre rivendicato con forza il carattere organico della propria produzione (e del contenuto in essa esposto). L’unica opzione legittima era perciò anche quella piú rischiosa: cercare di presentare Schopenhauer nella sua indomabile complessità, provando a restituire, attraverso questa specie di lunario filosofico, una sua immagine “in scala” quanto piú possibile completa.

Questa scelta si è rivelata funzionale allo scopo principale del libro,

che non è – e non sarebbe stato in ogni caso – quello di ridurre i testi di Schopenhauer a pillole di filosofia da salotto o a un prontuario di conversazione superficialmente brillante. Non ci troviamo dinanzi a uno scrittore di amenità né a un autore di scintillanti copioni di intrattenimento; ci troviamo dinanzi a un pensatore imponente e serissimo, che ha espresso e argomentato come nessun altro prima di lui lo sfondo destinalmente tragico dell'esistenza umana. Quest'ultimo rimane sempre e comunque il basso fondamentale di tutte le sue policrome melodie di scrittura, comprese quelle piú vivaci e infuocate.

Fin dall'inizio, la stesura di questo libro è stata perciò guidata dal proposito di far emergere la caratura filosofica di tutti i testi qui raccolti, se pure attraverso un'andatura sostenibile e, possibilmente, dilettevole – ossia, fuor di metafora, in un'ottica di estesa fruibilità. È chiaro che si tratta di un tentativo di quadratura del cerchio, che tuttavia meritava, per quanto detto sopra, di essere perseguito con ogni sforzo. Saranno i lettori a giudicare il successo o meno di questo esperimento.

Al riguardo, è necessario tenere presente che la semplicità dei testi di Schopenhauer è, perlopiú, solo apparente. Essi nascondono una portante struttura argomentativa e una terminologia minuziosamente congegnate, le cui implicazioni, se sondate in profondità, danno luogo a problemi interpretativi e teorici molto consistenti (dei quali è consapevole chiunque abbia frequentato anche solo minimamente la letteratura critica). I brevi commenti introduttivi a ogni brano servono *anche* a far percepire al lettore – nei limiti della presente impostazione – questa sotterranea complessità dei testi, al di là della loro apparente affabilità o immediatezza. Anche per questa ragione, i suddetti commenti sono da intendere come essenzialmente subordinati ai rispettivi brani, sí che il modo migliore di utilizzare questo libro consiste nel leggere per ogni singolo giorno *innanzitutto* il testo di Schopenhauer, *poi* il commento introduttivo e *infine*, nuovamente, il testo di Schopenhauer.

Ciascun commento costituisce, da questo punto di vista, un'implicita sollecitazione a leggere – magari in un secondo momento – le opere di Schopenhauer nella loro integralità, ossia a cercare un rapporto diretto e personale con i testi, che rimane comunque insostituibile. Cosí inteso e utilizzato, il libro potrebbe funzionare anche come un'introduzione (non tecnica) al pensiero di Schopenhauer.

La logica che ha guidato la disposizione dei brani e l'abbinamento di ciascuno di essi a un determinato giorno è in stretto rapporto con l'impostazione generale appena descritta. In alcuni casi, il nesso tra il testo e la data è intrinseco; là dove era fin troppo evidente, si è preferito evitare di esplicitarlo. In altri casi, il nesso è estrinseco; ma l'ordine complessivo è stato pensato in base a una (relativa) consequenzialità dei brani dal contenuto piú tecnico. Al lettore che sappia (o ricordi) poco o

nulla di Schopenhauer risulterà perciò utile rispettare l'ordine qui proposto. Il lettore piú informato, invece, potrà anche leggere liberamente e a salti; in questo caso, il titolo dato a ogni brano e i rimandi interni alle citazioni offrono la possibilità di seguire o inventare molteplici fili conduttori.

Pur avendo la configurazione di un almanacco o di un lunario, questo libro si contrappone nel suo contenuto – proprio per la sopra menzionata prevalenza del momento strettamente filosofico – a qualsiasi logica di "calendarizzazione" del pensiero. L'emergere delle grandi domande della filosofia non è qualcosa di programmabile o pianificabile a nostro piacimento, non è un appuntamento tra gli altri sull'agenda. Esse ci si impongono prima o poi nostro malgrado, e allora la consueta strategia della procrastinazione – o, per dirla con Blaise Pascal, del *divertissement* – perde improvvisamente (e drammaticamente) qualsiasi efficacia apparente o reale. Anche là dove Schopenhauer descrive o analizza aspetti della vita quotidiana, il suo sforzo – quello sforzo che lo fa propriamente filosofo – è di cogliere una trama, una struttura che trascende l'insignificante ricorsività del quotidiano stesso.

Certo, nelle nostre società occidentali, l'aspirazione filosofica a reperire una trama fondamentale del mondo può apparire ormai del tutto *démodé* – non tanto o non solo perché si ritenga (piú o meno "filosoficamente") che si tratti di una pretesa sproporzionata alle forze umane, ma anche e soprattutto perché l'eventuale esito felice della ricerca apparirebbe a molti poco interessante, in quanto privo di utilità o spendibilità immediate. Ma proprio in questo tempo, nel quale l'«andare controcorrente» è divenuto paradossalmente uno degli imperativi piú di moda, può risultare davvero controcorrente ricordare che alcune grandi menti del passato, tra le quali Schopenhauer occupa una posizione eminente, hanno ritenuto che quella pretesa fosse degna di essere (problematicamente) avanzata e perseguita – con tutto ciò che ne consegue.

Da questo punto di vista, e in ultima analisi, questo volume costituisce un invito a sollevarsi – o, quanto meno, cercare di sollevarsi – al di sopra della automatizzata e anestetizzante serialità del quotidiano, dedicando una piccola parte di ogni giorno a qualcosa che, forse, non dura soltanto un giorno.

GENNAIO

1 GENNAIO

«Fiat lux!»

La luce costituisce un simbolo universale del divino, ma anche dell'inizio del mondo successivo al «caos» primordiale, caratterizzato dall'oscurità e dal disordine. Le radici delle parole «mondo» e «cosmo» rimandano infatti ai significati di «ordine» e «ornamento». Secondo la cosmogonia del *Genesi*, nel primo giorno del mondo Dio crea la terra, il cielo e la luce; questo perché solo se esiste la luce può verificarsi l'alternanza di giorno e notte e, quindi, la successione dei giorni. Riprendendo un grande tema della civiltà greca, Schopenhauer considera la vista come la forma piú perfetta di conoscenza e indica quindi nella *luce* il simbolo dell'intelligibilità o conoscibilità generale delle cose. I due poli fondamentali e irriducibili che costituiscono l'essere umano, e cioè il *conoscere* e il *volere* (inteso come voler-vivere), trovano secondo Schopenhauer un mirabile corrispettivo nel Sole, che è al contempo fonte di luce (conoscenza) e di calore (vita).

Come l'uomo è insieme un impetuoso e oscuro impulso del volere (contrassegnato dal polo dei genitali come suo fuoco) ed eterno, libero e sereno soggetto del puro conoscere (contrassegnato dal polo del cervello); cosí il Sole è, in corrispondenza di questo contrasto, nello stesso tempo sorgente della *luce*, condizione della specie di conoscenza piú perfetta e appunto perciò della piú gioconda delle cose, – e sorgente del *calore*, condizione prima di ogni vita, cioè di ogni fenomeno della volontà nei suoi gradi superiori. Ciò che quindi il calore è per la volontà, la luce è per la conoscenza. La luce è appunto perciò il piú grosso diamante nella corona della bellezza e ha il piú deciso influsso sulla conoscenza di ogni oggetto bello: la sua presenza è in genere condizione indispensabile; la sua posizione favorevole accresce la bellezza anche di ciò che è piú bello.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 409-411)

2 GENNAIO

Il filosofo e il suo lettore

La filosofia è, da sempre, discussione critica e radicale di tutti i presupposti ingiustificati. Si tratta perlopiú di quei presupposti che, in un determinato periodo storico e all'interno di una precostituita società, orientano e condizionano il vivere quotidiano della maggior parte delle persone. Il rapporto tra il filosofo e il suo pubblico è, di conseguenza, molto delicato e complesso: se non intende rivolgersi soltanto agli specialisti o agli addetti ai lavori, lo scrittore filosofico deve prendere le mosse da quel medesimo punto di vista che egli intende decostruire, negare o, nel migliore dei casi, purificare. Ogni opera di filosofia deve quindi incominciare con un'analisi della «coscienza empirica» comune a tutti, e non, autoreferenzialmente, dal punto di vista dell'autore – come invece avviene, secondo Schopenhauer, nelle opere di Fichte e Schelling (che prendono le mosse da una loro presunta, personale e privilegiata «intuizione intellettuale»), o negli scritti di Hegel (che parte dal concetto di una «ragione assoluta che pensa sé stessa»).

Lo scrittore filosofico è la guida e il suo lettore il viandante. Per poter arrivare insieme, essi devono innanzitutto partire insieme: l'autore deve cioè accogliere il suo lettore in un punto di vista che entrambi sicuramente condividano: ma quest'ultimo non può che essere il punto di vista della coscienza empirica a noi tutti comune. Qui, dunque, lo afferri con forza per la mano e veda quanto in alto sopra le nuvole può giungere con lui sul sentiero della montagna, passo dopo passo. Cosí ha fatto anche *Kant*: egli parte dalla coscienza in tutto e per tutto comune, sia del proprio io che delle altre cose. Quanto è sbagliato, invece, voler prendere le mosse dal punto di vista di una presunta intuizione intellettuale di stati o addirittura di processi iperfisici, o di una ragione che percepisce il sovrasensibile, o di una ragione assoluta che pensa sé stessa: tutto questo significa infatti partire dal punto di vista di conoscenze non immediatamente comunicabili, per cui, fin dalla partenza, il lettore non sa mai se è accanto al suo autore o a mille miglia da lui.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 10-11)

3 GENNAIO

La soluzione e l'enigma

Nella «Prefazione» alla prima edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818) Schopenhauer dichiara di voler comunicare un unico, grande pensiero che comprende in sé teoria della conoscenza, metafisica, etica ed estetica. Esso corrisponde, nelle parole del suo autore, a ciò che per lunghissimo tempo tutti i filosofi hanno invano e faticosamente cercato. Schopenhauer avanza dunque la pretesa di aver risolto per primo e una volta per tutte l'«enigma del mondo», nonostante molti considerino tale soluzione costitutivamente inaccessibile all'uomo. Ma, ripete il filosofo con Plinio il Vecchio: quante imprese vengono ritenute impossibili, finché non arriva qualcuno che invece riesce a compierle?

Mi sono proposto qui di indicare come questo libro debba essere letto per potere, sperabilmente, essere compreso. Ciò che con esso si vuole comunicare è un unico pensiero. Tuttavia, nonostante ogni sforzo, non ho potuto trovare per comunicarlo nessuna via piú breve di tutto questo libro. Considero questo pensiero come ciò che molto a lungo si è cercato sotto il nome di filosofia e il cui rinvenimento, appunto perciò, viene ritenuto da quanti hanno formazione storica altrettanto impossibile di quello della pietra filosofale, benché già Plinio abbia detto loro: *Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur*? (*Hist. nat.* 7. 1).

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 5)

4 GENNAIO

«Hypotheses non fingo»

Schopenhauer sosteneva una teoria "occasionalistica" della causalità, secondo cui ogni possibile «effetto» scaturisce da due fattori, uno *esterno* e l'altro *interno*. Il fattore esterno, ossia la *causa* propriamente detta, fornisce al fattore interno, che coincide con una *determinata proprietà* dell'ente su cui la causa agisce, l'«occasione» per estrinsecarsi o manifestarsi. Qualsiasi spiegazione causale presuppone pertanto le proprietà connaturate ai differenti oggetti, le quali per Schopenhauer sono riconducibili in ultima analisi a determinate «forze originarie» della natura; solo che queste ultime, proprio in quanto tali, non sono a loro volta ulteriormente spiegabili. Di conseguenza, la domanda: «Perché ci sono proprio *queste* forze originarie e non altre?» è, da un punto di vista scientifico, destinata a rimanere senza risposta. Schopenhauer intende in tal modo dimostrare che la scienza della natura, a differenza della filosofia, non è in grado di fornire una spiegazione ultimativa della realtà – come d'altra parte avevano già riconosciuto sia Galileo Galilei (1564-1642) che Isaac Newton (4 gennaio 1643-31 marzo 1727). Quest'ultimo, nei *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), aveva riferito proprio alla forza di gravità da lui scoperta – della quale non riusciva a spiegare né l'origine né la misteriosa azione a distanza – la celebre sentenza: «hypotheses non fingo».

In nessun modo una qualunque causa nel mondo produce il suo effetto di per sé stessa o lo produce dal nulla. Al contrario, esiste sempre qualcosa su cui essa produce l'effetto, occasionando esclusivamente in quel tempo, in quel luogo e in quel determinato essere una modificazione che è sempre conforme alla natura dell'essere, e per la quale dunque la *forza* doveva risiedere in quell'essere. […] Questa forza originaria è presupposta da ogni causalità e da ogni spiegazione basata su di essa; proprio perciò nessuna spiegazione spiega tutto, ma lascia sempre qualcosa di inspiegabile. […] Cosí i fenomeni del magnetismo vengono ricondotti a una forza originaria chiamata elettricità. Qui la spiegazione si arresta: essa indica soltanto le condizioni in cui una tale forza si manifesta, ossia le cause che ne provocano l'efficacia. Le spiegazioni della meccanica celeste presuppongono la gravitazione come forza in virtú della quale operano qui le singole cause che determinano il corso dei corpi celesti. Le spiegazioni della chimica presuppongono le forze segrete che si manifestano come affinità elettive, secondo certi rapporti stechiometrici […]. Dunque in ogni caso le cause non determinano nient'altro che il «quando» e il «dove» delle *manifestazioni*

delle forze originarie e inspiegabili, presupponendo le quali soltanto esse sono cause, cioè producono necessariamente certi effetti.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 225-227)

5 GENNAIO

Il largo fraseggio dei grandi spiriti

La facilità con cui si riesce a raggiungere una condizione di armonia con sé stessi e con il mondo è inversamente proporzionale alla ricchezza del proprio spirito. Chi ha relativamente poco da conciliare e armonizzare riesce senza troppi sforzi a sentirsi in pace con sé stesso e con gli altri; i suoi tormenti riguardano eventualmente solo il mancato esaudimento di desideri materiali. Chi dispone invece di notevoli forze spirituali deve piegare a unità tutte le molteplici direzioni che sente misteriosamente aprirsi e svilupparsi in sé: solo dopo un prolungato e faticoso "fraseggio" interiore riesce a concepire e intonare quell'*unica* "melodia" che davvero gli corrisponde.

Come i pezzi musicali piú belli sono i piú difficili da comprendere e sono soltanto per gli esperti, perché consistono di lunghi fraseggi e solo dopo lunghi giri ritrovano la tonalità fondamentale, cosí i grandi spiriti arrivano all'equilibrio solo dopo grande conflitto, gravi dubbi, grandi errori, lungo esitare e tentennare: allo stesso modo in cui lunghi pendoli tracciano grandi semicerchi. I piccoli spiriti *sono presto in pace con sé stessi e con il mondo, e si pietrificano*; invece i primi verdeggiano, vivono, si muovono eternamente.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 34)

6 GENNAIO

Disvelamento

Con la parola *alienatio* i Latini indicavano l'atto attraverso cui qualcosa di proprio viene reso estraneo (*aliud*). Nella mistica cristiana medievale il termine è passato a indicare il «distacco» interiore del fedele dall'ambito terreno o sensibile: una radicale ricusazione dell'esteriorità che, coincidendo con la riappropriazione di sé da parte dello spirito, prelude al disvelamento di verità soprannaturali. Per Ugo e Riccardo di San Vittore l'*alienatio* non è qualcosa che l'individuo possa realizzare o produrre con le proprie forze, ma un imprevedibile dono della grazia divina. Schopenhauer secolarizza questo concetto, riferendolo al genio (attraverso l'utilizzo di un verbo tedesco, *entfremden*, che è la traduzione del latino *alienare*). Il disvelamento, l'*epifania* dell'essenza delle cose avviene soltanto nella misura in cui l'uomo giunga a «estraniarsi» dal mondo – dunque innanzitutto *da sé* in quanto parte del mondo stesso, cioè in quanto individuo – per osservarlo "dall'esterno". Questo atto di estraniamento non è banalmente «qualcosa di difficile», ma di *impossibile* – nel senso che, implicando la sospensione o negazione dell'individualità, non è in alcun modo opera dell'individuo stesso, ma di quella facoltà prodigiosa e insondabile che chiamiamo «genio».

Per avere pensieri originali, straordinari, forse addirittura immortali, è sufficiente estraniarsi per alcuni istanti dal mondo e dalle cose in modo cosí totale, che gli oggetti e i processi piú ordinari appaiano del tutto nuovi e ignoti, con il che si dischiude appunto la loro vera essenza. Ciò che qui è richiesto non è qualcosa di difficile; ma non è in nessun modo in nostro potere ed è appunto la disposizione del genio.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 85)

7 GENNAIO

Il dí di festa

L'introduzione di un ciclo di sette giorni («settimana») come unità di tempo risale agli antichi popoli mesopotamici ed era legata in origine al computo delle fasi lunari. Furono i Caldei a stabilire, in base a regole astrologiche, la corrispondenza di ciascun giorno a un determinato astro (Luna, Marte, Mercurio, Giove, Venere, Saturno, Sole). La settimana rimase sconosciuta a Egiziani e Greci; nell'Impero Romano fu introdotta solo nel I sec. d.C. Nella tradizione giudaico-cristiana la settimana si lega al racconto del *Genesi* e al comando di santificare le feste: «il giorno del Signore» è quello dedicato alla commemorazione del Suo riposo, avvenuto nel settimo giorno del mondo (dopo i primi sei giorni della Creazione). In un capitolo dei *Parerga* intitolato «Sulla teoria del diritto e della politica» Schopenhauer propone di ripensare radicalmente la scansione settimanale, e in particolare di abolire il dí di festa per ridistribuire equamente le ore di riposo diurno, concentrate in quel giorno, in tutti gli altri giorni della settimana. Scopo di questa proposta non è eliminare il concetto di «festa» né il tempo dedicato alle pratiche religiose, bensí capitalizzare al massimo le ore riservate al riposo e allo svago che, cosí accumulate e spese, rappresentano uno sperpero del bene piú prezioso: il tempo libero.

Non sarebbe meglio se non ci fossero affatto giorni festivi, ma, in compenso, altrettante ore festive in piú? Quanto sarebbero di beneficio le sedici ore della noiosa e, appunto per questo, pericolosa domenica, se dodici di esse fossero distribuite in tutti i giorni della settimana! Per le pratiche di culto, due ore della domenica sarebbero piú che sufficienti; di piú non vi vengono quasi mai dedicate, ancor meno, poi, alla meditazione devozionale. Gli antichi non avevano alcun giorno di riposo settimanale. È anche vero, però, che risulterebbe poi molto difficile assicurare effettivamente alla gente le due ore quotidiane di tempo libero cosí guadagnate e difenderle dalle ingerenze.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 286)

8 GENNAIO

Il ciarlatano e l'intrepido

Schopenhauer fu un grande estimatore dello scrittore spagnolo Baltasar Gracián y Morales (8 gennaio 1601-6 dicembre 1658), al punto da tradurre in tedesco la sua opera *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), una raccolta di 300 massime di saggezza mondana che conobbe grande successo. La traduzione venne pubblicata nel 1862, due anni dopo la morte di Schopenhauer. Nella «Prefazione» a *I due problemi fondamentali dell'etica* (1841), Schopenhauer riporta un estratto del romanzo di Baltasar *El criticón* (1651-1657). Il passo contiene una parabola in cui un ciarlatano di successo, abituato a imbrogliare facilmente il suo pubblico ricorrendo alla lusinga, viene smascherato da un arguto passante. Nell'allusione di Schopenhauer il ciarlatano è Hegel, e lui, Schopenhauer, l'«intrepido» che con le sue critiche ha messo in luce una volta per tutte la gigantesca truffa filosofica. Durante le conversazioni con lo studioso francese Frédéric Morin (marzo 1858), Schopenhauer avrebbe raccontato la stessa parabola in una versione piú concisa, qui riportata.

Un bel giorno, un ciarlatano (il narratore non dice se di Berlino o di Parigi) si trovò a mal partito. I suoi pagliacci se l'erano squagliata, gli animali piú curiosi del suo serraglio erano morti: non gli restava che un povero asino zoppo. Ma il nostro uomo, che aveva viaggiato, pensò, non senza qualche ragione, che con le parole e il suo asino avrebbe ingannato abbastanza il pubblico da piacergli. Si mise, dunque, dinanzi alla sua baracca, gridando: "Entrate, signore e signori, entrate in questa tenda senza pari! Vedrete una delle piú belle aquile del mondo, un'aquila stupefacente, la piú miracolosa di tutte le aquile, dato che ha ricevuto dal cielo un privilegio inaudito: i suoi attributi di aquila, invisibili per il volgo imbecille, sono viceversa molto appariscenti per le persone di spirito". La folla curiosa si precipita e, lí per lí, è leggermente sorpresa di trovarsi in presenza del meno intelligente dei quadrupedi. Ma, siccome la si è persuasa che tutte le persone di spirito devono vedere l'uccello di Giove, ciascuno crede di dimostrare che è del numero levando gridi di stupore; si finisce anche per persuadersene un po'. L'entusiasmo è al colmo. Allora il ciarlatano, rivolgendosi all'assemblea: "Gli stupidi, sul corpo di questo nobile animale, non possono vedere che i peli grigiastri, ma le persone illuminate devono al contrario scorgere delle magnifiche penne fulve; le vedete bene?". "Sí, sí!" gridavano cento voci. "Godete dello spettacolo di questi artigli possenti?"

“Perfettamente.” “Per tutta l’onorata compagnia non è forse incontestabile che questo superbo animale ha un’immensa apertura d’ali?” “Incontestabile!” Tra gli uditori, tuttavia, c’era un uomo di senno che guardava alternativamente l’asino, il ciarlatano e la folla. Tutto a un tratto si mise a dire: “Ammetto, se ci tenete, che la vostra bestia ha due ali, ma bisogna convenire che sono molto piccole”. Subito tutti scoppiarono in un formidabile applauso. L’incanto era rotto e il ciarlatano fu cacciato ignominiosamente dalla città.

(*Colloqui*, pp. 192-193; note omesse)

9 GENNAIO

Il mondo è la mia rappresentazione

Al pari di altri autori della sua epoca e in aperta concorrenza con i tre grandi astri dell'idealismo tedesco (Fichte, Schelling, Hegel), Schopenhauer presenta sé stesso come l'unico legittimo erede del criticismo kantiano. Il «merito maggiore di Kant» consiste a suo giudizio nell'aver distinto il «fenomeno» dalla «cosa in sé», ovvero *il nostro modo di conoscere la "realtà"* dalla *"realtà" in sé stessa*. Da questa distinzione Schopenhauer prende le mosse nella sua opera principale. Il modo in cui le cose ci appaiono dipende dalla conformazione del nostro apparato conoscitivo, ossia dall'organizzazione e dal funzionamento della nostra sensibilità e della nostra mente (che per Schopenhauer, come per Kant, sono strutturalmente identiche in tutti gli esseri umani). Ogni possibile cosa, *in quanto appare a un soggetto*, è una «rappresentazione» del soggetto stesso; la dottrina di Kant è dunque compendiata da Schopenhauer nell'affermazione che il «mondo» – inteso come la totalità delle cose e degli eventi conoscibili (esperibili) – non è che «rappresentazione». Questa consapevolezza costituisce il primo e ineludibile postulato del suo sistema.

«Il mondo è la mia rappresentazione»: è questa una verità che vale in rapporto a ogni essere vivente e conoscente, sebbene l'uomo soltanto possa tradurla nella coscienza riflessa, astratta; e se ciò egli fa realmente, ecco che è cominciata in lui la riflessione filosofica. Allora si fa per lui chiaro e certo che egli non conosce né il Sole né la Terra, ma sempre e solo un occhio che vede un Sole e una mano che sente una Terra; che il mondo che lo circonda esiste solo come rappresentazione, cioè sempre e solo in rapporto a un altro, al portatore della rappresentazione, che è egli stesso. […] Nessuna verità dunque è piú certa, piú indipendente da tutte le altre e meno bisognosa di dimostrazione di questa: che tutto ciò che esiste per la conoscenza, quindi tutto il nostro mondo, è soltanto oggetto in rapporto al soggetto, intuizione dell'intuente, in una parola: rappresentazione. Naturalmente ciò vale, come per il presente, cosí anche per ogni passato e ogni futuro, per ciò che è lontanissimo come per ciò che è vicino: giacché vale per il tempo e lo spazio stessi, in cui soltanto tutto ciò si distingue. Tutto quello che in qualche modo appartiene e può appartenere al mondo è inevitabilmente affetto da questo suo essere condizionato dal soggetto ed esiste solo per il soggetto. Il mondo è rappresentazione.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 41)

10 GENNAIO

Le onde e l'immoto

Il passo che segue sembra declinare in chiave metafisica il principio di relatività galileiano, secondo il quale le osservazioni compiute all'interno di un sistema di riferimento (Galilei fa l'esempio di una nave) non consentono di stabilire se il sistema nel suo complesso sia in quiete oppure si muova di moto rettilineo uniforme. Come infatti il moto è tale solo rispetto a un *altro* sistema di riferimento che, rispetto a tale moto, sia in quiete, cosí la coscienza dell'impermanenza di tutte le cose fisiche, ossia del divenire nella sua totalità, è possibile solo in quanto la coscienza stessa custodisce in sé, segretamente, un che di metafisicamente immoto. Vale la pena citare al riguardo un passo analogo dei taccuini giovanili: «conoscendo sé stesso come essere temporale, credendo di essere nato e di dover trapassare – l'uomo è come uno che, stando fermo sulla riva, osservi le onde e creda di essere lui a nuotare mentre le onde stanno ferme; invece è lui a stare fermo e sono solo le onde a muoversi» (*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 77).

Quanto piú chiaramente uno diviene consapevole della caducità, della nullità e della natura di sogno di tutte le cose, tanto piú chiaramente diviene consapevole anche dell'eternità della propria intima essenza; poiché, in fondo, è solo in contrapposizione a quest'ultima che si riconosce quella natura delle cose, allo stesso modo in cui si percepisce il rapido corso della propria nave solo guardando verso l'immota riva, non se si guarda dentro la nave stessa.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 296)

11 GENNAIO

La lenta propagazione della luce intellettuale

Ai tempi di Schopenhauer la divulgazione delle nuove conoscenze presso il largo pubblico avveniva molto lentamente. In viaggio si poteva notare con facilità come, da un luogo all'altro, la comprensione della realtà o del mondo potesse mutare anche radicalmente. Giocando a operare una sovrapposizione terminologica *ex contrario*, si può dire che la *lentezza* di propagazione della «luce intellettuale» implicava una certa relatività spaziale o geografica delle teorie e dei modelli della realtà. Schopenhauer, nel suo (molto ottocentesco) aristocraticismo intellettuale, considerava provvidenziale questa lentezza, perché credeva che la «massa» non fosse in grado di seguire e comprendere adeguatamente il progresso delle conoscenze. Oggi, con Internet, la velocità di diffusione della conoscenza è fortunatamente aumentata a dismisura – a tal punto, tuttavia, da rendere la stessa conoscenza un articolo di consumo compulsivo e far apparire falsamente obsoleta la sacra lentezza del pensiero.

Quanto duro e fossilizzato sia il modo di pensare della gran massa e quanto sia difficile averci a che fare lo si può osservare specialmente in viaggio. Infatti, chi ha la fortuna di poter vivere piú con i libri che con le persone ha davanti agli occhi sempre e soltanto la facile comunicazione dei pensieri e delle conoscenze, insieme alla rapida azione e reazione degli spiriti gli uni sugli altri; in tal modo dimentica con facilità quanto diversamente vadano le cose nel mondo umano, quello per cosí dire unicamente reale, e finisce addirittura col credere che ogni conoscenza acquisita appartenga immediatamente all'umanità. Ma basta aver viaggiato anche solo un giorno in piú in treno per notare che, dove ci si trova oggi, dominano, anzi si conservano da secoli, certi pregiudizi, assurdità, costumi, usi e mode che, dove ci si trovava ieri, sono sconosciuti. Le cose non vanno diversamente con i dialetti provinciali. Da questo si può dedurre quanto ampio sia l'abisso tra il popolo e i libri e quanto lentamente, seppure indubitabilmente, le verità riconosciute raggiungano il popolo, ragion per cui, riguardo alla velocità di propagazione, nulla piú della luce spirituale differisce dalla luce fisica.
Tutto questo dipende dal fatto che la gran massa pensa abbastanza poco, in quanto le mancano il tempo e l'esercizio necessari. È pur vero che, in questo modo, essa conserva i suoi errori molto a lungo, ma non è nemmeno, come il mondo dei dotti, una banderuola in balía dell'intera rosa dei venti delle opinioni, che cambiano ogni giorno. E questa è una

grande fortuna: rappresentarsi infatti la grande e pesante massa in un moto cosí rapido è un pensiero spaventoso, tanto piú se si pensa a tutto ciò che essa, con i suoi rivolgimenti, travolgerebbe e frantumerebbe.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 69-70)

12 GENNAIO

L'esilio dell'anima eterna nel corpo

La ricerca filosofica di Schopenhauer fu fortemente condizionata dalla sua attenzione alla spiritualità e alla mistica di ogni tradizione. In questa lettera, scritta alla madre nei primi giorni di gennaio del 1807 (la data precisa è incerta), emerge la spiccata religiosità del giovane Arthur, che dal 1799 al 1803 aveva frequentato ad Amburgo la scuola di Johann Heinrich Christian Runge, impostata secondo gli ideali pedagogici della religiosità pietista. Ma la fede religiosa, che Schopenhauer conservò probabilmente fino ai ventiquattro anni (ossia fino al 1812), era per lui fonte piú di domande che di risposte – come risulta anche da questo breve e intenso testo, secondo il quale l'uomo dovrebbe trascorrere la sua «breve vita» nella «costante ricerca» del vero e della beatitudine originaria della sua anima, anziché ridurre sé stesso alla dimensione puramente sensibile e materiale dell'esistenza.

È incomprensibile come dato l'esilio dell'anima eterna nel corpo questa possa esser stata strappata alla sua precedente *sublime apatia*, tirata giú nella meschinità del terreno e talmente distratta dal corpo e dal mondo materiale, da scordare lo stato in cui s'era fin lí trovata, per partecipare alle cose terrene, cosí infinitamente piccole se misurate dal suo precedente punto d'osservazione, e di esservisi cosí incorporata da colmare l'intera propria esistenza limitandola a ciò; che il mondo esteriore l'abbia a tal punto distratta che essa stessa di tale mondo esteriore non veda il lato prodigioso e a lui estraneo, tanto che migliaia se ne vanno dal mondo senza averlo notato e averci riflettuto: quando basterebbe uno qualsiasi dei piú semplici fenomeni naturali inspiegabili all'uomo, uno degli elementi, ad esempio, per tenerlo in costante ricerca e per occuparlo tutta la sua breve vita. Ma egli cammina rapido sul ponte, di cui non conosce lo scopo, senza guardare a destra o sinistra, seguendo il proprio piccolo sentiero, senza pensare né da dove né verso dove, solo alacremente teso al passo successivo.

(*La famiglia Schopenhauer*, pp. 148-149)

13 GENNAIO

Contemplare dalla riva

Una delle tesi piú celebri di Schopenhauer riguarda la natura meramente negativa del piacere (o della felicità). Il piacere non è una condizione o uno stato che esista positivamente, ma è solo l'eliminazione di un precedente stato doloroso. Di conseguenza, il piacere sussiste solo finché dura questo processo di eliminazione o rimozione del dolore (il che implica che ogni piacere coesista necessariamente con una qualche "dose" o quantità residua del dolore corrispondente). Non appena il dolore è *completamente* rimosso e il desiderio *completamente* soddisfatto, cessa anche il piacere; e a questo punto o si sviluppa quella forma di sofferenza psicologica che è la noia, oppure sorge un ulteriore desiderio, il cui eventuale soddisfacimento reitererà il processo appena concluso. Solo il dolore ci è dato come una condizione o uno stato che esista in senso proprio; questo spiega il sollievo che si prova pensando a sofferenze possibili ma momentaneamente assenti. Ne *Il mondo* Schopenhauer cita a questo proposito un passo dal *De rerum natura* di Lucrezio: «Dolce, quando nel mare immenso i venti sconvolgono le acque, contemplare dalla riva l'affanno grande di altri, non perché l'angoscia d'un uomo dia gioia e sollievo, ma perché è dolce vedere da che mali tu stesso sei libero» (Lucrezio, *La natura*, a c. di A. Fellin, Torino 2004, p. 132).

Ogni soddisfazione, o ciò che comunemente si chiama felicità, è propriamente ed essenzialmente sempre e solo *negativa* e assolutamente mai positiva. Essa non è una felicità che venga a noi originariamente e da sé, ma è sempre la soddisfazione di un desiderio. Giacché il desiderio, ossia la mancanza, è la condizione che precede ogni godimento. Ma con la soddisfazione cessa il desiderio, e per conseguenza il godimento. Quindi la soddisfazione o felicità non può essere mai piú della liberazione da un dolore, da una necessità: giacché fra questi sono da annoverare non solo ogni reale, aperta sofferenza, ma anche ogni desiderio la cui importunità disturbi la nostra pace, e finanche la mortifera noia, che ci rende l'esistenza un peso. Ora però è cosí difficile raggiungere e portare a compimento qualcosa: a ogni proposito si oppongono difficoltà e fatiche senza fine, e a ogni passo si accumulano gli impedimenti. Ma quando alla fine tutto è superato e conseguito, nient'altro ci si può esser guadagnato se non l'essersi liberati da una qualche sofferenza o da un desiderio, e ci si ritrova quindi soltanto come prima del suo prodursi.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 625)

14 GENNAIO

I quattro migliori romanzi

Schopenhauer ritiene che l'oggetto specifico della letteratura o dell'arte poetica in genere sia l'*essenza* dell'uomo, per come essa si manifesta o rivela nei moti interiori della volontà. Il suo criterio di demarcazione fra buoni e cattivi romanzi è un corollario di questa generale concezione della letteratura: i romanzi migliori sono quelli che, concentrandosi principalmente sulla vita interiore dei loro personaggi, svelano le caratteristiche universali della natura umana. In base a questo criterio Schopenhauer giudica il *Tristram Shandy* di Sterne, *La nuova Eloisa* di Rousseau, il *Wilhelm Meister* di Goethe e il *Don Chisciotte* di Cervantes i quattro vertici assoluti del genere romanzesco.

Un *romanzo* sarà di specie tanto piú nobile ed elevata quanto piú rappresenterà la vita *interiore* e meno quella *esteriore*; e questa correlazione accompagnerà come tratto caratteristico tutte le gradazioni del romanzo, dal *Tristram Shandy* fino al romanzo cavalleresco o brigantesco piú crudo e avventuroso. Il *Tristram Shandy*, per la verità, non ha praticamente alcuna trama; ma quanta poca ne hanno la *Nuova Eloisa* e il *Wilhelm Meister*! Persino il *Don Chisciotte* ha una trama relativamente scarsa, ma, soprattutto, molto insignificante e sfociante nello scherzo: e questi quattro romanzi sono la corona del loro genere. Si considerino inoltre i meravigliosi romanzi di Jean Paul e si veda in che modo mettono in azione una cosí intensa vita interiore sul minimo fondamento di quella esteriore. Gli stessi romanzi di Walter Scott presentano una significativa preponderanza della vita interiore su quella esteriore, e cioè quest'ultima subentra al solo scopo di porre in movimento la prima; mentre nei cattivi romanzi la vita esteriore è fine a sé stessa. L'arte consiste nella capacità di indurre al moto piú intenso la vita interiore con il minore impiego possibile di vita esteriore: perché quella interiore è, propriamente, l'oggetto del nostro interesse.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 481)

15 GENNAIO

Meritare il passato

Possiamo comprendere concretamente e a fondo solo ciò che noi stessi siamo in grado di pensare o intuire autonomamente, al di là di qualsiasi condizionamento altrui (quand'anche positivo e edificante). Chi è baciato dalla Musa filosofica, negli scritti dei grandi spiriti del passato si sente subito "a casa" e ritrova con sorpresa sé stesso; ma, soprattutto, prova conforto nel trovare una cosí autorevole conferma delle sue riflessioni piú alte e radicali (o, se è ancora molto giovane, dei suoi piú reconditi e inespressi presentimenti).

Il verso di Goethe nel *Faust*:

> L'eredità dei tuoi padri, se vuoi
> averla, devi guadagnartela*.

io lo commento nel modo che segue. Ciò che pensatori prima di noi hanno già trovato, è molto utile e importante trovarlo da noi stessi con le nostre forze, indipendentemente da loro e prima di esserne venuti a conoscenza. Infatti, ciò che si è pensato da sé lo si comprende molto piú a fondo di ciò che si è appreso, e quando lo si ritrova in quei predecessori si riceve insperatamente, da un'autorità esterna e riconosciuta, una conferma che ne testimonia con forza la verità, sí che allora si acquisiscono la fiducia e la fermezza necessarie per difenderlo contro ogni obiezione.
Al contrario, se si è trovato qualcosa dapprima nei libri e soltanto in seguito si raggiunge lo stesso risultato anche con la propria riflessione, non si sa mai con certezza se si è pensato e giudicato autonomamente, o se invece non si è fatto altro che ripetere o emulare quei predecessori. Ma questo, in relazione alla certezza della cosa, fa una grande differenza. Nel secondo caso, infatti, alla fin fine ci si potrebbe anche essere sbagliati insieme a quei predecessori a causa di un pregiudizio, allo stesso modo in cui l'acqua imbocca facilmente il corso dell'acqua che l'ha preceduta. Se due persone eseguono un calcolo e ottengono lo stesso risultato l'una indipendentemente dall'altra, quest'ultimo è sicuro; ma non lo è, se il calcolo di una delle due è stato semplicemente revisionato dall'altra.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 19-20)

* J.W. Goethe, *Faust* I, 692, trad. it. di F. Fortini, Mondadori, Milano 2015, p. 57.

16 GENNAIO

L'orgoglio

In molti luoghi delle sue opere Schopenhauer descrive con pathos autobiografico i disagi che gli individui spiritualmente superiori sperimentano nella loro quotidianità e nei loro rapporti interpersonali. Soprattutto in questa luce è da intendere il passo che segue. L'orgoglio genuino, al contrario della superficiale e inconsistente vanità, si fonda sull'effettiva convinzione del proprio valore. Nei rari casi in cui tale convinzione sia giustificata, l'orgoglio non rappresenta un vizio, ma una virtú, perché non è altro che una testimonianza di verità. Essere *legittimamente* orgogliosi significa considerare sé stessi – e presentarsi agli altri – per ciò che si è realmente.

Orgoglioso non è chi vuol esserlo; chi vuole potrà al massimo affettare orgoglio, ma dovrà ben presto uscire da questo come da ogni altro ruolo assunto. È infatti solo la salda, intima e incrollabile convinzione di possedere doti preminenti e un valore speciale a rendere davvero orgogliosi. Una tale convinzione può anche essere errata o fondarsi su una preminenza puramente esteriore e convenzionale; ciò non intacca l'orgoglio, se è presente davvero e sul serio. Poiché dunque l'orgoglio ha le sue radici nella *convinzione*, esso, come ogni conoscenza, non dipende dal nostro *arbitrio*. Il suo peggior nemico, intendo il suo maggiore ostacolo, è la vanità, in quanto con essa si cerca il plauso degli altri per poter fondare su di esso la propria alta opinione di sé, essere ben saldi nella quale è invece il presupposto dell'orgoglio.
Per quanto l'orgoglio sia costantemente biasimato e condannato, io suppongo che ciò sia derivato in origine soprattutto da coloro che non hanno nulla di cui poter essere orgogliosi. Dinanzi alla spudoratezza e all'insolenza della maggior parte delle persone, chiunque possieda una qualche dote fa benissimo a tenerla sempre presente, per non lasciarla cadere del tutto nell'oblio; chi infatti, ignorando bonariamente le proprie doti, si comporta con gli altri come se fosse in tutto e per tutto un loro pari, subito verrà da essi candidamente considerato come tale.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 397)

17 GENNAIO

L'individualità del carattere

Come ogni corpo naturale possiede determinate qualità specifiche che, in conseguenza di una data sollecitazione ambientale (fisica o chimica), innescano o producono necessariamente, secondo la legge di causalità, una determinata reazione, cosí ogni individuo possiede secondo Schopenhauer una peculiare natura interna, fisiologica e psicologica, che determina in modo altrettanto necessario il suo agire (o, piú propriamente, *reagire*) rispetto a un certo contesto dato. Questa "struttura" innata, che costituisce l'irripetibilità di ciascun essere umano, è identificata da Schopenhauer con il «carattere»: una peculiare direzione o tendenza della volontà individuale che si concreta nel fatto che l'individuo vuole *necessariamente* determinate cose anziché altre – e, quindi, compie *necessariamente* determinate azioni anziché altre. Proprio come le cause determinano solo le circostanze di manifestazione delle forze intrinseche agli oggetti, cosí i «motivi» dell'agire non fanno altro che offrire al carattere individuale – innato e immutabile – l'occasione per manifestarsi.

Il carattere dell'uomo è […] *individuale*; esso è diverso in ogni individuo. Certo il carattere della specie è alla base di tutti gli individui, quindi le qualità principali si ritrovano in ognuno. Solo, c'è qui una differenza di grado cosí forte, una tale diversità di combinazione e modificazione delle qualità tra loro che si può presumere che la differenza morale dei caratteri equivalga a quella delle capacità intellettuali, che vuol dire molto, e che l'una e l'altra siano senza confronto maggiori della diversità corporea tra un gigante e un nano, Apollo e Tersite. Perciò l'effetto di uno stesso motivo su diverse persone è del tutto diverso, cosí come la luce del Sole rende bianca la cera e nero il cloruro d'argento, e il calore rende molle la cera e indurisce l'argilla.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 229-231)

18 GENNAIO

La luce dell'intelletto

L'intelletto è per Schopenhauer ciò che, sia nell'animale che nell'uomo, rende possibile la *conoscenza* del mondo esterno e, quindi, il reperimento di tutto quanto è necessario alla sopravvivenza dell'organismo. Di conseguenza, l'intelletto è essenzialmente subordinato alla *volontà di vivere* connaturata a ogni organismo, «scaturisce» da essa come la luce dalla combustione. Ciò significa che la nobilissima "luce" della conoscenza nasce in verità da quel cieco e oscuro voler vivere o esistere che costituisce il nucleo piú intimo di ogni essere vivente.

Ciò che per il mondo esteriore dei corpi è la luce, per il mondo interiore della coscienza è l'intelletto. Quest'ultimo si rapporta infatti alla volontà, e perciò anche all'organismo, che non è altro che la volontà intuita come oggetto, piú o meno come la luce si rapporta al corpo infiammabile e all'ossigeno, dall'unione dei quali essa erompe. E come la luce è tanto piú pura quanto meno si mescola con il fumo del corpo che brucia, cosí anche l'intelletto è tanto piú puro quanto piú completamente è separato dalla volontà da cui è scaturito. Con una metafora piú ardita si potrebbe persino dire: la vita è notoriamente un processo di combustione: lo sviluppo di luce che in essa ha luogo è l'intelletto.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 52-53)

19 GENNAIO

«Animal metaphysicum»

L'uomo è l'unico essere della natura che arrivi a stupirsi della propria esistenza e di quella del «mondo» nella sua interezza. Tematizzando e problematizzando la propria esistenza in quanto tale, l'essere umano formula il pensiero della sua possibile negazione – e cioè innanzitutto della morte, ma anche, per converso, del non nascere mai – e, di conseguenza, della negazione di qualsiasi esistenza in generale. L'inquietudine da cui nasce l'interrogazione metafisica dell'uomo è dovuta all'idea che l'esistenza di questo mondo sia altrettanto possibile della sua inesistenza – onde la domanda: *perché* l'esistenza? Il «bisogno» propriamente umano di trovare una risposta a questa abissale domanda fa sí che l'uomo sia essenzialmente un «animale metafisico». Schopenhauer rievoca alcuni motivi tradizionali della letteratura filosofica (si pensi a Platone, Aristotele, Spinoza, Leibniz, Kant), riformulandoli in base ai principi cardinali del proprio sistema.

Eccetto l'uomo, nessun essere si stupisce della propria esistenza; per tutti gli altri questa s'intende talmente da sé, che essi non la notano. Nella placidità dello sguardo degli animali parla ancora la saggezza della natura, perché in essi la volontà e l'intelletto non si sono ancora divaricati abbastanza ampiamente per potere, rincontrandosi, meravigliarsi l'uno dell'altra. Cosí qui tutto il fenomeno è attaccato ancora saldamente al tronco della natura da cui è germogliato, ed è partecipe dell'inconscia onniscienza della grande madre. Solo dopo essere salita, arzilla e gaia, per i due regni degli esseri privi di coscienza e quindi per la lunga e larga serie degli animali, l'intima essenza della natura […] giunge finalmente, con la comparsa della ragione, dunque nell'uomo, per la prima volta alla coscienza di sé: allora si meraviglia delle sue stesse opere e si domanda che cosa essa stessa sia. La sua meraviglia è poi tanto piú seria, in quanto essa sta qui per la prima volta con consapevolezza di fronte *alla morte* e, accanto alla finitezza di ogni esistenza, gli si fa piú o meno chiara anche la vanità di ogni aspirazione. In questa disposizione d'animo e in questa meraviglia sorge quindi il *bisogno di una metafisica*, proprio soltanto dell'uomo: egli è pertanto l'*animal metaphysicum*.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1311)

20 GENNAIO

Studiare filosofia

Christoph Martin Wieland (5 settembre 1733-20 gennaio 1813), poeta tedesco e traduttore di Shakespeare, era uno dei frequentatori abituali del salotto letterario fondato a Weimar nel 1807 dalla madre di Schopenhauer, Johanna. Professore di filosofia a Erfurt per un breve periodo, nel 1772 aveva deciso di rinunciare alla carriera accademica per accettare l'offerta della duchessa Anna Amalia di Weimar, che lo voleva precettore privato di suo figlio Carlo Augusto. Da quel momento Wieland aveva scelto Weimar come sua sede definitiva. Durante le vacanze pasquali del 1811, Schopenhauer – allora ventitreenne – ebbe modo di conoscere e conversare piú volte con l'anziano poeta, il quale provò a dissuaderlo dal dedicarsi esclusivamente a una disciplina cosí poco pratica come la filosofia. Ma il giovane Schopenhauer, certo non disposto a cedere dinanzi a considerazioni cosí comuni, difese la sua scelta (e il suo progetto di vita) con una radicalità e un vigore tali che fu piuttosto Wieland a ricredersi. Il brano che segue è tratto dalle memorie di un discepolo di Schopenhauer, Carl Georg Bähr (1833-1893), che riporta qui il contenuto di una conversazione avuta con il filosofo nel 1858.

Schopenhauer aveva fatto visita a Wieland, quando questi aveva settantotto anni. Wieland gli aveva sconsigliato di studiare soltanto filosofia, [dicendo] che non era una disciplina solida. *Risposta*: «La vita è una cosa spiacevole e io mi sono proposto di passare la mia a rifletterci sopra». Alla fine, Wieland gli disse: «Sí, ora mi sembra che lei abbia fatto bene (che abbia scelto bene), giovanotto. Ora capisco la sua natura: continui con la filosofia».
Poco dopo, grande ricevimento presso il granduca: c'erano Goethe, Wieland e la signora Schopenhauer, quest'ultima per speciale concessione. La signora Schopenhauer, come borghese, veniva ammessa solo in via eccezionale. Goethe, quella sera, era di malumore, «brontolava», e scambiò solo poche parole convenzionali con Johanna Schopenhauer: forse faceva un irritato confronto tra lei e sua moglie, cui (come ex concubina e governante) non era mai permesso di andare a corte. Nel frattempo si avvicinò Wieland e disse: «Signora Schopenhauer, poc'anzi ho fatto una conoscenza molto interessante». – Con chi? – «Con suo figlio. Ah, mi ha fatto molto piacere conoscerlo: diventerà qualcosa di grande».

(*Colloqui*, p. 67; note omesse)

21 GENNAIO

L'egoismo sovrasta il mondo

L'egoismo, inteso come desiderio di esistere e conseguire il piú alto grado possibile di benessere, rappresenta secondo Schopenhauer la «molla» fondamentale di ogni comportamento animale e umano. Esso costituisce al contempo il piú importante tra i «motivi antimorali» (quelli che spingono cioè l'uomo ad agire in senso contrario alla virtú); anche per questa ragione, in società viene programmaticamente dissimulato e "sublimato". In verità, la regola aurea per decifrare il significato delle azioni umane (proprie e altrui), per quanto diverse possano pure essere nei modi e nei contenuti, è cercare di individuare le loro segrete motivazioni egoistiche.

La molla principale e fondamentale dell'uomo come dell'animale è l'*egoismo*, cioè la spinta a esistere e a star bene […]. Nell'animale come nell'uomo questo *egoismo* è intrecciato nel modo piú stretto con il nucleo e l'essenza piú profonda dell'individuo, anzi è propriamente identico a esso. Perciò tutte le sue azioni scaturiscono di regola dall'egoismo, ed è anzitutto in questo che bisogna ogni volta cercare la spiegazione di una determinata azione, allo stesso modo che sempre su di esso si fonda altresí il calcolo dei mezzi coi quali si cerca di dirigere l'uomo verso un qualunque fine. Per sua natura, l'*egoismo* non conosce confini. L'uomo vuole assolutamente conservare la propria esistenza, la vuole assolutamente libera dal dolore, a cui appartiene anche ogni mancanza e privazione, vuole la massima somma possibile di benessere, e vuole infine ogni godimento di cui è capace, anzi cerca per quanto è possibile di sviluppare in sé ancora nuove capacità di godimento. Tutto ciò che si contrappone alle aspirazioni del suo egoismo lo riempie di sdegno, collera, odio: egli cercherà di annientarlo come un suo nemico. Vuole possibilmente tutto godere, tutto avere; ma poiché ciò è impossibile, vuole almeno dominare tutto. «Tutto per me e niente per gli altri» è il suo motto. L'egoismo è colossale: sovrasta il mondo. Giacché, se a ogni individuo fosse data la scelta tra la distruzione di sé e quella del resto del mondo, non ho bisogno di dire da che parte, presso i piú, penderebbe la bilancia. Conseguentemente ognuno fa di sé il centro del mondo, riferisce tutto a sé e rapporta qualunque cosa accada, per esempio anche i piú grandi mutamenti nel destino dei popoli, in primo luogo al *proprio* interesse; e per quanto questo sia piccolo e indiretto, pensa a esso prima che a ogni altra cosa.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 557-559)

22 GENNAIO

Bacone di Verulamio

In relazione al metodo scientifico, Schopenhauer considera il filosofo inglese Francis Bacon (22 gennaio 1561-9 aprile 1626), barone di Verulamio, l'esatta antitesi di Aristotele. Mentre infatti quest'ultimo aveva condotto le proprie indagini naturalistiche prevalentemente in base al metodo deduttivo, che consiste nel ricavare il particolare a partire da principi universali («via all'ingiú»), Bacone ha rifondato e praticato il metodo induttivo, che consiste viceversa nel ricavare i principi universali a partire da molte osservazioni particolari («via all'insú»), condotte in modo calcolato e strutturato. Enfatizzando questo contrasto, Schopenhauer riprende l'intento programmatico dello stesso Bacone, il quale aveva progettato una rifondazione radicale del sapere basata su un nuovo metodo (un *Novum Organum*, come recita il titolo della sua opera principale), dichiaratamente contrapposto al vecchio *Organon* aristotelico.

L'esplicita e intenzionale antitesi di Aristotele fu *Bacone di Verulamio*. Aristotele, infatti, era stato il primo a esporre approfonditamente il metodo corretto per giungere a verità particolari partendo da verità universali, ovvero la via all'ingiú: ciò è la sillogistica, *l'Organum Aristotelis*. Per contro, *Bacone* mostrò la via all'insú, esponendo il metodo per giungere a verità universali partendo da verità particolari: ciò è l'induzione, in contrapposizione alla deduzione, e la sua esposizione è il *novum organum*, espressione che, scelta per contrapposizione ad Aristotele, sta a significare: "una maniera del tutto diversa di affrontare le cose". – L'errore di Aristotele, ma ancor piú degli Aristotelici, risiedeva nel presupposto di possedere propriamente già tutta la verità, nel presupposto, cioè, che essa fosse contenuta nei loro assiomi, ovvero in certi principi *a priori* o presunti tali, e che dunque per ottenere le verità particolari bastasse semplicemente una deduzione a partire da essi. Un esempio dello stesso Aristotele era fornito al riguardo dai suoi libri *De caelo*. Al contrario, Bacone mostrò correttamente che quegli assiomi non possedevano affatto un tale contenuto e che la verità non risiedeva ancora nel sistema del sapere umano di quel tempo, bensí all'esterno, dunque non doveva esservi dedotta, ma introdotta, e che di conseguenza proposizioni vere e universali, di grande e ricco contenuto, non avrebbero potuto essere ottenute se non mediante *induzione*.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 78-79)

23 GENNAIO

Genio e talento

La distinzione tra «genio» e «talento» è uno delle questioni piú dibattute dell'estetica romantica. Al riguardo Schopenhauer enfatizza la peculiare "inattualità" del genio. La persona di talento possiede le medesime facoltà dell'uomo comune, ma in misura maggiore, e raggiunge di conseguenza un piú alto grado di efficienza e produttività; la differenza tra la persona di talento e l'uomo comune è, quindi, puramente quantitativa. Questo fa sí che gli uomini di talento siano di solito perfettamente integrati nella loro epoca: contribuiscono a soddisfare i bisogni dei loro contemporanei e ricevono perciò consenso e plauso. Proprio per questa ragione, tuttavia, le loro opere non giungono mai al di là del loro tempo. Il genio, invece, possiede una facoltà conoscitiva di cui le persone comuni sono prive: la capacità di scorgere l'universale che si cela dietro i singoli fenomeni. La differenza tra il genio e l'uomo comune è pertanto qualitativa; egli è regolarmente al di là del proprio (e di qualsiasi) tempo, sí da essere destinato perlopiú alla solitudine e all'incomprensione dei suoi contemporanei.

I meri talenti arrivano sempre al momento giusto: giacché, come vengono mossi dallo spirito del loro tempo e determinati dalle sue necessità, cosí poi anche solo a queste sono capaci di bastare. Contribuiscono quindi al progresso degli studi dei loro contemporanei o al progressivo avanzamento di una scienza speciale: da ciò vengono loro compensi e consensi. Per la generazione successiva tuttavia le loro opere non sono piú commestibili: devono essere sostituite da altre che neanche mancheranno. Invece il genio entra nel suo tempo come una cometa nelle orbite dei pianeti, al cui ordine ben regolare e calcolabile il suo corso completamente eccentrico è estraneo. Pertanto non può intervenire nel regolare processo di formazione dell'epoca che si trova di fronte, ma lancia le sue opere molto lontano sulla via che gli si apre davanti (come l'*imperator* che si vota alla morte scaglia il suo giavellotto tra i nemici), sulla quale il tempo dovrà poi recuperarle. Esso potrebbe esprimere il suo rapporto con i talenti che intanto trionfano con le parole dell'Evangelista: Ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔτω πάρεστιν ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος (*Giov.*, 7,6)*. Il *talento* può fare ciò che supera la capacità di realizzazione non però la capacità di concezione degli altri; quindi trova subito i suoi estimatori. Invece ciò che il *genio* compie va non solo oltre la capacità di realizzazione, ma anche oltre la capacità di concezione degli altri: quindi questi ultimi non prendono

immediatamente coscienza di lui. Il talento è come un tiratore che colpisce un bersaglio che gli altri non sanno cogliere; il genio è come colui che ne colpisce uno, fino al quale essi non riescono a giungere neanche con lo sguardo; quindi essi ricevono notizia di lui solo mediatamente, cioè tardi, e anche questa l'accettano solo sulla fiducia e sulla fede.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1733-1735)

---

* «Il mio tempo non è ancora venuto, ma il tempo vostro è sempre pronto» (Gv 7,6, trad. it. in *La Bibbia concordata*, a cura della Società Biblica Italiana, Mondadori, Milano 1969², p. 1785). [A.N.]

24 GENNAIO

L'origine della domanda «perché?»

Nella sua tesi di laurea *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, Schopenhauer cerca di determinare le leggi *a priori* (o, in termini piú grossolani, innate) della nostra mente, che regolano la nostra conoscenza della realtà. Il principio a tutte comune, del quale esse sono specificazioni o "ramificazioni", è: nulla esiste senza una ragione (o un fondamento) della sua esistenza. Il nostro intelletto, infatti, non può concepire gli oggetti se non come aventi una determinata «ragion sufficiente»; la domanda «perché» – che guida ogni conoscenza umana del mondo e, quindi, anche quella forma particolarmente avanzata di conoscenza che è la scienza della natura – chiede appunto il fondamento o la ragione in virtú di cui qualcosa (un oggetto, un'interazione, una qualità ecc.) esiste *necessariamente*. Schopenhauer riprende la formulazione del principio data dal filosofo Christian Wolff (24 gennaio 1679-9 aprile 1764) ma, a differenza di quest'ultimo, riferisce il principio stesso solo agli oggetti in quanto conosciuti da noi (fenomeni), non in quanto esterni e indipendenti rispetto a qualsiasi conoscenza possibile (cose in sé).

L'importanza del principio di ragione sufficiente è talmente grande, che oso affermare che esso è il fondamento di ogni scienza, dove per *scienza* si intende un sistema di conoscenze, ossia un insieme di conoscenze connesse, contrapposto al mero aggregato delle stesse. Ma cos'altro se non il principio di ragione sufficiente collega le membra di un sistema? Proprio questo distingue ogni scienza dal mero aggregato: il fatto cioè che le sue conoscenze seguono l'una dall'altra, come dalla propria ragione […]. Ora, poiché ciò che ci autorizza a chiedere dovunque il perché è il presupposto, da noi assunto *a priori*, che tutto abbia una ragione, si potrebbe chiamare la domanda «perché?» la madre di tutte le scienze.
[…] Piú avanti si dovrà mostrare che il principio di ragione sufficiente è un'espressione comune per piú conoscenze date *a priori*. Si deve nel frattempo enunciarlo provvisoriamente in qualche formula. Scelgo, in quanto piú generale, quella di Wolff: *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*. Nulla è senza una ragione perché sia.

(*La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, pp. 24-25)

25 GENNAIO

L'intima concordanza di Platone e Kant

Nell'anno accademico 1810-1811 Schopenhauer, ancora studente di Medicina, seguí a Gottinga i corsi di Metafisica e di Psicologia tenuti dal filosofo Gottlob Ernst Schulze (1761-1833). Questi gli consigliò di leggere innanzitutto Platone e Kant e di dedicarsi allo studio di qualsiasi altro filosofo soltanto dopo aver meditato a fondo il pensiero di questi due autori. Il consiglio di Schulze sembra aver avuto un effetto di lunga durata. Nell'*incipit* della sua prima opera, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, Schopenhauer nomina «il divino Platone» e «il prodigioso Kant» come le stelle polari del proprio filosofare. Platone era considerato allora, comunemente, come il pensatore metafisico per eccellenza, mentre Kant, all'opposto, come l'antimetafisico per eccellenza. Contestando questo paradigma unilateralmente oppositivo, in un appunto giovanile del 1814 Schopenhauer annota con entusiasmo una "scoperta" filosofica che gli sembra epocale e feconda: e cioè che Kant e Platone, in fondo, hanno detto la stessa cosa. Entrambi, infatti, avrebbero determinato il mondo empirico o fenomenico come qualcosa di nullo in sé stesso; entrambi avrebbero contrapposto al mondo medesimo una vera "realtà" extratemporale ed extraspaziale, che per Platone è l'*idea*, mentre per Kant è la *cosa in sé*. Ma Schopenhauer può affermare tutto questo solo in quanto interpreta la distinzione kantiana di fenomeno e cosa in sé in un modo che Kant non avrebbe mai sottoscritto.

La *dottrina platonica* secondo cui non le cose che appaiono ai sensi ma solo le *idee*, le forme eterne, *sono realmente*, non è che un altro modo di esprimere la dottrina di *Kant* secondo cui il *tempo* e lo *spazio* non appartengono alle *cose in sé*, ma sono semplicemente forma della mia intuizione. […]
L'identità di questi due famosissimi paradossi di quei due grandi filosofi non è ancora mai stata notata: il che è una prova del fatto che, da quando Kant è apparso, né lui né Platone sono stati davvero compresi da qualcuno. Ma i due medesimi paradossi, proprio perché, pur dicendo esattamente la stessa cosa, suonano cosí diversi, sono l'uno il miglior commento dell'altro.
L'identità di queste due grandi e oscure dottrine è un pensiero infinitamente fecondo, che deve diventare una colonna portante della mia filosofia.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, pp. 131-132)

26 GENNAIO

«Tristram Shandy»

Schopenhauer era un appassionato lettore del romanziere e umorista irlandese Laurence Sterne (1713-1768), noto soprattutto per *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* (1759-1767) e *A Sentimental Journey* (1768). La prima di queste due opere si presenta come l'autobiografia del narratore-protagonista, Tristram Shandy, ma è in verità una mordace parodia del genere autobiografico *à la* Defoe. Il racconto è infatti costantemente spezzato dalle libere associazioni del narratore, che si perde in continue digressioni e divagazioni – anche perché si rende conto che la stessa stesura dell'autobiografia è un evento della sua vita che deve essere incluso in essa. La narrazione comincia cosí ad avere per oggetto sé stessa, in un paradossale accavallarsi di livelli e sbalzi temporali estremamente brillante. Tristram comprende gradualmente che scrivere un'autobiografia completa è impossibile, perché occorrerebbe raccontare in essa anche il fatto che la si sta scrivendo, e poi il fatto che si sta raccontando che la si sta scrivendo, e poi ancora il fatto costituito da questo raccontare di terzo livello, e cosí via. Ciononostante tale impossibilità viene, di fatto, raccontata! Schopenhauer apprezzava molto quest'opera e nel 1825 scrisse all'editore de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Friedrich Arnold Brockhaus, offrendosi di tradurla in tedesco; Brockhaus, però, rifiutò l'offerta.

Al Signor Brockhaus a Lipsia

Dresda, 26 gennaio 1825.

Già in settembre, quando ho avuto l'onore di farLe visita a Lipsia, mi sono offerto di fare per Lei delle traduzioni dall'inglese e dall'italiano. Poiché vedo che state realizzando una collana di traduzioni di romanzi classici stranieri, mi occuperei con grande piacere della traduzione dell'immortale *Tristram Shandy* di Sterne. È uno dei libri che rileggo sempre. Esiste già, certamente, una traduzione tedesca, credo di Bode, che dovrebbe essere buona, io non la conosco: solo che la lingua non sarà piú quella odierna e oggi si esige di piú. In ogni caso, tradurrei in modo del tutto indipendente da essa e assai *con amore**, per restituire vividamente tutta l'impronta e lo spirito del delizioso originale, e poiché padroneggio la lingua inglese, che ho imparato da giovane in Inghilterra, quasi quanto la mia, posso a buon diritto sperare di realizzare qualcosa di perfettissimo. – A Sua discrezione.

Il Suo devoto
Arthur Schopenhauer.

* In italiano nel testo. [A.N.]

27 GENNAIO

Nulla è bello, se non il vero

All'inizio del capitolo 44 dei *Supplementi* a *Il mondo come volontà e rappresentazione*, intitolato «Metafisica dell'amore sessuale», Schopenhauer affresca una descrizione intensa e suggestiva della potenza dell'amore erotico, sottolineando come le maggiori opere della letteratura di tutti i tempi abbiano in questo misterioso sentimento il loro tema principale. Sbagliano coloro che – come gli scrittori François de La Rochefoucauld (1613-1680) e Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) – lo sottovalutano o lo disprezzano, negandone la reale importanza se non, addirittura, l'esistenza; nell'arte, infatti, riluce sempre un qualche bagliore di verità. Schopenhauer cita un motto del poeta francese Nicolas Boileau-Despréaux (1636-1711) che significa: «Nulla è bello, se non il vero; il vero soltanto è amabile».

Si è abituati a vedere i poeti principalmente occupati nella descrizione dell'amore sessuale. È questo di regola il tema principale di tutte le opere drammatiche, delle tragiche come delle comiche, delle romantiche come delle classiche, delle indiane come delle europee; non meno esso è la materia della parte di gran lunga maggiore della poesia lirica, e cosí pure dell'epica, specialmente volendo annoverare tra questa le alte pile di romanzi che già da secoli, in tutti i paesi civili d'Europa, vengono fuori ogni anno, come i frutti della terra. Per il loro contenuto principale, tutte queste opere non sono nient'altro che svariate, brevi o ampie descrizioni della passione qui in parola. Le piú riuscite raffigurazioni di essa, come per esempio *Giulietta e Romeo*, *La nuova Eloisa*, il *Werther*, si sono anche acquistata fama immortale. Per il loro contenuto principale, tutte queste opere non sono nient'altro che svariate, brevi o ampie descrizioni della passione qui in parola. E se tuttavia La Rochefoucauld dice che è della passione d'amore come degli spettri, che tutti ne parlano e nessuno li ha visti; e se del pari Lichtenberg, nel suo saggio *Sulla potenza dell'amore*, combatte e nega la realtà e naturalezza di quella passione: è questo un grande errore. Perché è impossibile che qualcosa di estraneo alla natura umana e di contrario a essa, cioè una semplice chimera acchiappata per aria, possa essere stato in tutti i tempi rappresentato instancabilmente dal genio poetico e accolto dall'umanità con immutata partecipazione, dato che senza verità non vi può essere bellezza artistica:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.

Boileau

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1991)

28 GENNAIO

Arte e filosofia

L'identità del contenuto di arte e filosofia è uno dei grandi temi del Romanticismo tedesco, che Schopenhauer interpreta e sviluppa in base agli assunti di fondo del proprio sistema. L'artista, come il filosofo, è capace di un atteggiamento disinteressato e contemplativo nei confronti del mondo: in alcuni eccezionali momenti egli riesce a *conoscere* senza anche *volere*. Ciò gli consente di cogliere nei fenomeni l'identità del diverso e, quindi, di conseguire quella visione unitaria o "sinottica" delle cose che per Platone costituisce la vera peculiarità del filosofo. Arte e filosofia offrono entrambe una risposta al mistero del mondo, in quanto esprimono o rappresentano «il vero essere delle cose, della vita, dell'esistenza», se pure attraverso strumenti diversi: intuizione e concetto. Questa differenza ne implica una ulteriore: la risposta dell'arte al mistero del mondo non possiede la stabilità e la definitività del concetto, ma dura quanto dura l'esperienza estetica, e pertanto dilegua non appena termina la fruizione della singola opera.

Non soltanto la filosofia, ma anche le arti belle mirano in fondo a risolvere il problema dell'esistenza. Giacché in ogni spirito che si abbandoni una volta alla contemplazione puramente oggettiva del mondo si è risvegliata, per nascosta e inconscia che possa essere, un'aspirazione ad afferrare il vero essere delle cose, della vita, dell'esistenza. […] «Che cos'è la vita?» – A questa domanda ogni opera d'arte genuina e riuscita risponde, alla sua maniera, in modo pienamente giusto. Ma le arti parlano tutte quante solo il linguaggio ingenuo e fanciullesco dell'*intuizione*, non quello astratto e grave della *riflessione*; la loro risposta è quindi un'immagine fugace, non una conoscenza permanente e universale. Dunque per l'*intuizione* risponde a quella domanda ogni opera d'arte, ogni dipinto, ogni statua, ogni poesia, ogni scena sul palcoscenico; anche la musica risponde a essa, e piú profondamente di tutte le altre, in quanto essa esprime, in un linguaggio immediatamente comprensibile, che non è tuttavia traducibile in quello della ragione, l'essenza piú profonda di ogni vita ed esistenza.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1761)

29 GENNAIO

L'ira

La cultura antica riconosceva grande rilevanza all'ira; basti pensare al ruolo che l'«ira di Achille» gioca nello sviluppo dell'*Iliade*. In filosofia sono stati soprattutto gli Stoici a riflettere sul significato etico di questo sentimento e sulle sue conseguenze. Considerando ogni passione in generale come un limite al pieno esercizio della ragione e perseguendo quindi l'ideale della *apathía*, gli Stoici biasimavano l'ira come uno dei piú grandi ostacoli alla realizzazione della saggezza. Per Cicerone e Seneca essa è la peggiore e piú brutta passione umana; il secondo ha dedicato a essa un intero dialogo (intitolato, appunto, *De ira*). Nella tradizione giudaico-cristiana l'ira rappresenta un peccato estremamente grave: già l'Antico Testamento mette in guardia contro le sue pericolose conseguenze. L'iracondo è uno sciocco; l'uomo saggio è paziente (cfr. p.e. *Prov*. 14,17). Nel Nuovo Testamento – per esempio nel Discorso della Montagna (*Mt* 5, 3ss.) – viene elogiata la qualità opposta, e cioè la mitezza. Secondo l'etica cattolica l'ira costituisce addirittura uno dei sette vizi capitali – al punto che Tommaso d'Aquino dovette ricorrere a distinzioni terminologiche e concettuali estremamente sottili, per presentare l'«ira di Dio» menzionata nella Bibbia come espressione di perfetta giustizia e, persino, di amore. Riprendendo soprattutto la tradizione stoica, Schopenhauer osserva che l'ira produce una percezione ingigantita e deformata della realtà: un obnubilamento della mente che, a sua volta, accresce l'ira, in un circolo vizioso molto difficile da disinnescare.

Per una piú precisa spiegazione del verso di Giovenale […]

Quantulacunque adeo est occasio, sufficit irae[*],

potrebbero essere utili le considerazioni seguenti.
L'*ira* produce istantaneamente un'allucinazione che consiste in una mostruosa dilatazione e distorsione di ciò che l'ha provocata. Questa allucinazione, a sua volta, fa aumentare l'ira e viene del pari ingrandita ulteriormente dall'ira cosí accresciuta. In questo modo l'effetto reciproco si intensifica ininterrottamente, finché arriva il *furor brevis*.
Per prevenire tutto questo, le persone vivaci, non appena iniziano ad arrabbiarsi, dovrebbero cercare di vincere sé stesse togliendosi momentaneamente la cosa dalla testa: infatti, se ci torneranno su dopo un'ora, già da un pezzo essa sembrerà loro non piú cosí grave e ben presto, forse, irrilevante.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 651)

* «Ogni pretesto, per quanto irrisorio, / è sufficiente a suscitarne l'ira». Decimo Giunio Giovenale, *Satire*, Introduzione, traduzione e note di M. Ramous, Garzanti, Cernusco 1996, pp. 330-331. [A.N.]

30 GENNAIO

Cattivi filosofi

Secondo Schopenhauer la filosofia è essenzialmente interpretazione e spiegazione dell'esperienza, dunque del mondo e della vita, che ci stanno davanti come un misterioso "testo" da decifrare. L'esperienza stessa nella sua pulsante concretezza è quindi il punto di partenza obbligato della filosofia, la fonte di ogni reale conoscenza, mentre i concetti astratti sono solo il "materiale" attraverso cui il filosofo esprime e fissa i risultati delle proprie ricerche. I concetti rappresentano cioè il punto d'arrivo, non il punto di partenza, del filosofare. Chi si atteggia a filosofo ricorrendo all'uso abbondante o esclusivo di espressioni astratte è solo un impostore che cerca di nascondere l'inconsistenza e l'ineffettualità dei propri pensieri.

Il motivo per cui i *cattivi filosofi* sono soliti incedere altezzosamente con espressioni oltremodo generiche, indeterminate, fluttuanti e sbiadite è che sono costretti a un *percorso acrobatico* e non possono toccare terra, perché lí si imbatterebbero subito in oppositori: infatti, non appena si abbassano a ciò che è determinato, singolo e chiaro, questo entra in contraddizione con le loro affermazioni.
Perciò le loro chiacchiere sono non soltanto false, ma anche incredibilmente noiose.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 104)

31 GENNAIO

Eudemonologia

L'eudemonologia è quella branca dell'etica che si occupa di stabilire in che modo l'uomo possa raggiungere la felicità (in greco *eudaimonía*). Gli *Aforismi sulla saggezza della vita* (sesta e ultima sezione del primo volume di *Parerga e paralipomena*) costituiscono il contributo di Schopenhauer su questo tema e sono diventati uno dei suoi testi piú popolari. Una vita in senso proprio «felice» sarebbe quella che risultasse preferibile all'assoluto non-essere; ma, in base al «superiore punto di vista etico-metafisico» del sistema di Schopenhauer, l'esistenza è essenzialmente dolore. Da questo punto di vista, la domanda «Che cosa deve fare l'uomo per essere felice?» si fonda su un presupposto filosoficamente erroneo: e cioè che la felicità sia possibile. Nell'«Introduzione» agli *Aforismi*, Schopenhauer avverte di dover sospendere momentaneamente la radicalità della propria prospettiva per porsi nel punto di vista dell'uomo comune, che sposa quel presupposto. Ma precisa anche di non voler (o poter) dare suggerimenti su come l'uomo possa essere propriamente felice, bensí solo su come possa essere meno infelice possibile; nel suo caso il termine «eudemonologia» rappresenta quindi, a rigore, un «eufemismo».

Assumo qui il concetto di saggezza della vita in un senso del tutto immanente, ossia in quello di arte di condurre la vita nel modo piú piacevole e felice possibile. L'avviamento a quest'arte potrebbe anche essere chiamato eudemonologia: si tratterebbe dunque di una serie di istruzioni per un'esistenza felice. Quest'ultima, a sua volta, potrebbe essere definita tutt'al piú come un'esistenza che – considerata in modo puramente oggettivo, o piuttosto (trattandosi qui di un giudizio soggettivo) in base a una fredda e matura riflessione – risultasse decisamente preferibile al non essere. Da questo concetto dell'esistenza segue che noi saremmo attaccati a essa per ciò che essa è, e non invece, semplicemente, per il terrore della morte; e da qui, ancora, che la vorremmo di durata infinita. Ora, se la vita umana corrisponda o anche solo possa corrispondere al concetto di una tale esistenza, è una questione alla quale la mia filosofia, come è noto, risponde negativamente, mentre l'eudemonologia presuppone una risposta affermativa […]. Per poter sviluppare comunque un'eudemonologia, quindi, ho dovuto discostarmi del tutto dal superiore punto di vista etico-metafisico a cui conduce la mia filosofia vera e propria. Di conseguenza, tutta la discussione che qui verrà condotta si basa per cosí dire su di un compromesso, in quanto tiene fermo il comune punto di

vista empirico e il suo errore. Anche il suo valore, pertanto, non potrà che essere condizionato, poiché la stessa parola «eudemonologia» non è che un eufemismo.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 347)

FEBBRAIO

1 FEBBRAIO

Il gran Carnevale del mondo

In società ogni persona recita un ruolo artificioso ed estrinseco: «il nostro mondo civilizzato» non è che una gigantesca farsa carnevalesca, in cui ogni maschera cerca di gabbare le altre piú che può. Schopenhauer offre un divertente e amaro inventario delle maschere-tipo del mondo, le quali, pur nelle loro differenze, convergono in una regolare ostentazione di nobili ideali finalizzata al perseguimento dell'interesse egoistico. È un elenco forse ancora valido, eccezion fatta per la "maschera" della donna, che Schopenhauer identifica con uno stereotipo ormai per fortuna obsoleto. Ogni volta che la "recita" diviene incompatibile con ciò che segretamente la muove, e cioè con l'egoismo individuale, le maschere saltano e gli uomini si rivelano per quello che sono (mortificando il merito altrui, se maggiore del proprio; invidiando e ostacolando le persone che perseguono veri e grandi ideali; prediligendo la menzogna, se vantaggiosa, alla verità ecc.). I giovani, suggerisce Schopenhauer, dovrebbero essere istruiti per tempo su tutto questo, in modo da arrivare preparati al momento in cui regolarmente le maschere calano e, di colpo, appare il volto autentico e terrifico degli "attori".

Il nostro mondo civilizzato non è nient'altro che una grande mascherata. Vi si incontrano cavalieri, preti, soldati, dottori, avvocati, sacerdoti, filosofi e quant'altro ancora! Ma tutti costoro non sono affatto ciò che rappresentano: sono soltanto delle maschere dietro le quali si nascondono, di regola, degli affaristi (*money-makers*). Può ben accadere che uno indossi la maschera del diritto, presa appositamente in prestito dall'avvocato, solo per poter piú destramente colpire un'altra persona; un altro ancora, allo stesso scopo, ha scelto la maschera del bene pubblico e del patriottismo; un terzo quella della religione, della pia purezza. Per scopi di tutti i tipi già parecchie persone si sono messe la maschera della filosofia, ma anche quella della filantropia e simili. Le donne hanno minor scelta: si servono perlopiú della maschera della morigeratezza, della verecondia, della dedizione alla casa e dell'umiltà. Ma ci sono anche le maschere generiche, prive di un particolare carattere, per cosí dire i domino, che si incontrano quindi dappertutto: tra queste l'austera impeccabilità, la cortesia, l'interessamento sincero e la sorridente affabilità. Perlopiú dietro tutte queste maschere, come si è detto, non si nascondono che industriali, commercianti e affaristi. Da questo punto di vista, l'unica classe onesta è costituita dai mercanti: essi infatti sono gli unici a presentarsi per quello che sono; vanno quindi in

giro senza maschera, ma proprio per questo stanno anche molto in basso nella scala del rango. – È molto importante essere istruiti ben presto, in gioventú, sul fatto che ci si trova in una mascherata. Altrimenti non si potranno comprendere e gestire diverse cose, anzi si rimarrà del tutto spaesati dinanzi a esse; piú a lungo di tutti, poi, colui *cui ex meliori luto dedit praecordia Titan*[*]. Cose di tal specie sono: il favore che trova la bassezza d'animo; il misconoscimento che il merito, persino quello piú raro e piú grande, subisce da parte degli specialisti del rispettivo ambito; l'odio di cui sono oggetto la verità e i grandi talenti; l'ignoranza dei dotti nel loro ambito; il fatto che, quasi sempre, la merce autentica venga scartata a favore di quella solo apparente. Il giovinetto venga dunque presto istruito sul fatto che in questa mascherata le mele sono di cera, i fiori di seta, i pesci di cartone e che tutto, proprio tutto, è bagattella e burla; e che di quei due che egli vede intenti a trattare l'uno con l'altro cosí seriamente, uno non vende che merce contraffatta e l'altro la paga con gettoni da conto.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 230-231)

[*] «Al quale Titano diede un cuore di migliore argilla», Giovenale, *Sat.*, XIV, 34. Citazione latina esatta: «Ex meliore luto finxit praecordia Titan» (cfr. Decimo Giunio Giovenale, *Satire*, Introduzione, traduzione e note di M. Ramous, Garzanti, Cernusco 1996, pp. 340-341). [A.N.]

2 FEBBRAIO

La parrucca dell'erudito

Fin da Eraclito i filosofi hanno espresso una decisa insofferenza per l'erudizione, intesa come un patrimonio di sapere che, per quanto vasto e accurato, si fonda sulla passiva assimilazione di ciò che è stato detto o scritto da altri. L'abbondanza di conoscenze non comporta necessariamente un profondo livello di comprensione, e costituisce in ogni caso una virtú della memoria piú che dell'intelligenza. Per questo Schopenhauer paragona l'erudito, che sfoggia pensieri altrui, a un uomo imparruccato che esibisce orgogliosamente (e fraudolentemente) capelli non suoi.

La *parrucca* è il simbolo appropriato del puro erudito in quanto tale. Essa adorna il capo con una ricca massa di capelli altrui, in mancanza di capelli propri; allo stesso modo l'erudizione consiste nel corredare il capo di una gran quantità di pensieri altrui, che tuttavia non gli calzano bene e in modo naturale, né si prestano a essere utilizzati in tutti i casi e per tutti gli scopi, né sono radicati in modo altrettanto saldo, né, quando sono logori, vengono subito sostituiti da altri che provengono dalla stessa fonte, come accade invece per quelli nati dal proprio terreno; appunto per questo Sterne nel *Tristram Shandy* è cosí spudorato da affermare: *an ounce of a man's own wit is worth a tun of other people's*. (Un'oncia del proprio ingegno vale quanto duemila libbre di ingegno di altre persone).
Di fatto, anche la piú completa erudizione sta al genio come un erbario sta al mondo eternamente rinnovantesi, eternamente fresco, eternamente giovane, eternamente mutevole delle piante, e non c'è contrasto maggiore di quello che intercorre tra l'erudizione del commentatore e la fanciullesca ingenuità dello scrittore antico.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 523)

3 FEBBRAIO

Il sogno del tempo

La «rivoluzione copernicana» di Kant consiste nella tesi che le fondamentali determinazioni della realtà empirica, considerate dal senso comune, dalla scienza e dalla filosofia precedente come proprietà assolute degli enti in sé stessi, sono in verità forme *a priori* della nostra conoscenza, "schemi" congeniti della mente umana. Tra queste forme Kant annovera il *tempo* e lo *spazio*. Essi sono sempre e necessariamente inclusi in ogni nostra possibile rappresentazione, in quanto costituiscono l'"ossatura" di una modalità di conoscenza dalla quale non possiamo in nessun modo "uscire". Poiché Schopenhauer interpreta il «fenomeno» di Kant come parvenza e sogno, l'affermazione kantiana secondo cui tempo e spazio sono determinazioni del fenomeno e non della cosa in sé diviene, in Schopenhauer, affermazione della loro apparenza o illusorietà. In particolare il tempo, costituendo la determinazione fondamentale del mondo fenomenico, è per Schopenhauer la quintessenza di ogni finitezza.

Il fatto che il tempo scorra dappertutto e in tutte le teste in modo perfettamente uniforme risulterebbe ben comprensibile se il tempo fosse qualcosa di puramente esteriore, oggettivo, percepibile con i sensi, come i corpi. Ma esso non è nulla di tutto questo: non possiamo né vederlo né toccarlo. E neppure esso è il semplice movimento o qualche altro mutamento dei corpi: sono piuttosto questi ultimi a essere *nel* tempo, il quale dunque è già da essi presupposto come loro condizione. […] Se tutti gli orologi si arrestassero, se il Sole stesso si fermasse, se ogni movimento o mutamento si bloccasse, ebbene tutto questo non impedirebbe il corso del tempo neppure per un istante; al contrario, esso proseguirebbe il suo cammino uniforme e scorrerebbe allora senza essere accompagnato da alcun mutamento. Ciononostante, come si è detto, il tempo non è nulla di percepibile, nulla che sia dato esternamente e che agisca su di noi, dunque non è un qualcosa di propriamente oggettivo. Qui non rimane altro da supporre se non che esso risieda in noi, che non sia altro che il nostro processo mentale che si svolge regolarmente – ovvero, con le parole di Kant, la forma del senso interno e di tutto il nostro rappresentare; dunque, che esso costituisca la prima e fondamentale impalcatura del palcoscenico di questo mondo oggettivo. Quella uniformità del suo corso in tutte le menti dimostra piú di ogni altra cosa che siamo tutti immersi nel medesimo sogno, anzi, che non è che un unico Essere a sognare quel

sogno.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 48)

4 FEBBRAIO

Il corpo come rappresentazione e volontà

Richiamandosi a Kant, Schopenhauer afferma che gli oggetti del mondo ci sono noti sempre e solo come «fenomeni» o «rappresentazioni», non anche nella loro intima essenza o «cosa in sé». Vi è però un unico oggetto dell'universo che noi non soltanto *conosciamo*, ma anche *siamo*: il nostro corpo. L'uomo non è un'eterea e alata testa d'angelo, non è un essere puramente conoscente esterno o estraneo o al mondo: in quanto corpo, egli è parte di quel medesimo mondo che desidera conoscere. Ma che cosa distingue *per noi* il nostro corpo da tutti gli altri oggetti? Schopenhauer risponde che il nostro corpo ci è dato in due modi del tutto differenti, ovvero attraverso due distinte e complementari conoscenze: "dall'esterno", come cosa tra le cose (dunque come una *rappresentazione* tra le altre), e "dall'interno", come *volontà*. Se non ci fosse noto anche questo secondo lato, le azioni del nostro corpo (ossia di quel fenomeno che *noi stessi* siamo) ci apparirebbero altrettanto estranee e incomprensibili dei movimenti di qualsiasi altro oggetto; invece, la conoscenza interna ce le fa comprendere come manifestazione della nostra *volontà*. Questa unica ed eccezionale conoscenza costituisce la *clavis magica* che dischiude l'accesso alla segreta essenza di tutte le cose.

Nella misura in cui io (in quanto soggetto del conoscere) percepisco il mio operare, le azioni del mio corpo, solo esteriormente, nell'intuizione dell'intelletto, esse mi sono note in modo altrettanto limitato di tutti quei fenomeni a me estranei […]. Io stesso, dunque, sarei altrettanto estraneo e incomprensibile a me stesso quanto lo è per me ogni fenomeno esterno, se non sopraggiungesse una conoscenza completamente diversa di me stesso, una conoscenza interna, la conoscenza di ciò che chiamo la mia *volontà*. Questa mi dà la chiave del fenomeno che io stesso sono, mi mostra l'intima essenza e l'intimo ingranaggio e mi spiega il significato delle mie azioni: ciascuna di esse io la conosco in duplice modo, da un lato attraverso un'intuizione mediata dell'intelletto, dall'altro in modo immediato, come atto di volontà. Di conseguenza, io sono dato a me stesso in due modi: una volta come *rappresentazione*, come oggetto dell'intelletto, conoscibile secondo quelle medesime leggi, al pari di tutto ciò che viene da esso conosciuto, e poi ancora come *volontà*, e l'identità di questi due termini è ciò che di piú certo possa esservi; tale identità è conoscibile in modo immediato e necessario e non è altrimenti comunicabile: può solo essere illustrata e fissata in concetti per la ragione, come appunto accade qui.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, pp. 276-277)

5 FEBBRAIO

Il gioco delle carte

Nelle persone comuni l'intelletto è solo uno strumento della volontà finalizzato al reperimento dei mezzi necessari alla vita e alla conservazione dell'organismo. Di conseguenza, quando non è in gioco l'interesse egoistico l'intelletto rimane inutilizzato e subentra la noia. Per alleviare quest'ultima l'uomo si crea diversi sistemi di moventi *fittizi*, che sollecitano cioè artificialmente l'egoismo. Uno di questi è il gioco delle carte: esso manifesta inequivocabilmente, secondo Schopenhauer, la povertà intellettuale di coloro che lo praticano. Al tempo stesso, per la necessità di usare l'astuzia e mettere in atto strutturate strategie di bluff, il gioco delle carte fornisce una potente allegoria della vita in società, sí da costituire, in una certa misura, un efficace addestramento a essa e ai suoi inganni.

Che le menti ottuse siano cosí esposte alla noia deriva dal fatto che il loro intelletto non è assolutamente nient'altro che il *tramite dei motivi* per la loro volontà. Se dunque, in un determinato momento, non vi è nessun motivo a portata di mano, la volontà si acquieta e l'intelletto va in vacanza; quest'ultimo infatti, proprio come la volontà, non può porsi in attività autonomamente. Ne risulta un ristagnamento spaventoso di tutte le forze nell'intera persona: la noia. Per ovviare a quest'ultima, si offrono alla volontà piccoli motivi, meramente provvisori e scelti a caso, al fine di stimolarla e di far entrare cosí in attività anche l'intelletto, che ha il compito di coglierli: essi stanno perciò ai motivi reali e naturali come la cartamoneta sta all'argento, in quanto il loro valore è assunto ad arbitrio. Simili motivi sono i *giochi*, con le carte ecc., che sono stati inventati al suddetto scopo. In mancanza di essi, l'individuo ottuso si aiuta mettendosi a ticchettare e tamburellare con tutto ciò che gli capita tra le mani. Anche il sigaro costituisce per lui un gradito surrogato dei pensieri. Perciò, in ogni paese, l'occupazione principale di tutta la società è diventata il gioco delle carte: esso è la misura del suo valore e la bancarotta conclamata di tutti i pensieri. Non avendo pensieri da scambiarsi, costoro si scambiano carte e cercano di spillarsi fiorini l'un l'altro.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 366)

6 FEBBRAIO

Soffusa rugiada su prugne blu

In questo breve testo Schopenhauer presenta l'arte come una sorta di furto ai danni della natura: gli artisti ottengono la bellezza delle loro opere "grattandola via" dalle cose naturali e concentrandola nelle loro creazioni. Nell'arte troviamo perciò un grado di condensazione della bellezza non dato in natura; chi è abituato a questa misura artificiale non riesce piú a cogliere la bellezza nella sua originaria rarefazione.

Come una lieve, soffusa rugiada su prugne blu la natura ha steso la vernice della *bellezza* su tutte le cose. Pittori e poeti si sforzano diligentemente di grattarla via, al fine di offrircela concentrata per un comodo godimento. Noi, allora, la assaporiamo avidamente già prima di entrare nella vita reale. Quando poi vi entriamo, è naturale che vediamo le cose come spoglie di quella vernice della bellezza che la natura aveva steso su di esse: gli artisti l'hanno consumata tutta e noi l'abbiamo già pregustata. Le cose ci appaiono cosí perlopiú respingenti e prive di fascino, anzi spesso ci disgustano. Perciò sarebbe meglio lasciare quella vernice su di esse, in modo da poterla trovare noi stessi: certo, non la gusteremmo in dosi cosí grandi, concentrata e tutta insieme, sotto forma di interi dipinti o poesie; ma in compenso vedremmo tutte le cose in quella luce sorridente e lieta in cui ormai le vede solo, di tanto in tanto, un uomo non civilizzato, che non abbia precedentemente goduto dei piaceri estetici e del fascino della vita attraverso le belle arti.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 715-716)

7 FEBBRAIO

Priamo e Achille

Mentre la coscienza degli animali è limitata al presente e si esaurisce nell'impressione del momento, l'uomo, in virtú della ragione, riesce a proiettare la propria coscienza nel passato e nel futuro e ad abbracciare cosí, in unico sguardo, la vita nella sua interezza. Per questo straordinario ampliamento di prospettiva l'uomo sta agli animali come «gli animali dotati di vista» stanno a «quelli che ne sono sforniti» (*Il mondo*, p. 195). La possibilità di considerare il futuro indipendentemente dall'impressione del presente consente all'uomo di calcolare gli effetti delle sue azioni e, quindi, di esercitare un controllo sulle emozioni sconosciuto agli animali. È per questo che la ragione lo rende capace di compiere le imprese piú audaci e lungimiranti, smorzando il condizionamento di passioni come la paura, la collera ecc. Schopenhauer esemplifica questa peculiarità umana citando il passo dell'*Iliade* in cui Achille, commosso dal coraggio di Priamo – penetrato di nascosto nell'accampamento dei Greci per chiedere il corpo di Ettore – dice con ammirazione all'anziano re: «Hai un cuore di ferro» (XXIV, 521; trad. it. a cura di M.G. Ciani ed E. Avezzú, Utet, Torino 1998, p. 1075).

È […] degno di considerazione, anzi mirabile che l'uomo conduca sempre, accanto alla sua vita *in concreto*, ancora una seconda vita *in abstracto*. Nella prima è abbandonato a tutte le tempeste della realtà e all'influsso del presente, deve lottare, soffrire, morire, come l'animale, mentre la sua vita *in abstracto*, cosí come essa sta davanti alla sua riflessione razionale, è il quieto rispecchiamento della prima e del mondo in cui egli vive, è quel disegno rimpicciolito or ora menzionato. Qui, nel campo della tranquilla meditazione, gli appare freddo, incolore e per il momento estraneo, ciò che là lo possiede interamente e lo agita violentemente: qui è semplice spettatore e osservatore. In questo ritirarsi nella riflessione egli è simile a un attore che abbia interpretato la sua scena e che, fino a quando dovrà comparire di nuovo, prenda posto fra gli spettatori, da dove guarda con serenità qualunque cosa possa accadere, quand'anche si trattasse della preparazione della sua morte (nel dramma), ma che poi ritorni in scena e faccia e soffra come deve. Da questa doppia vita risulta quella umana calma che tanto si distingue dall'assenza di pensiero dell'animale, e con cui l'uomo, secondo una riflessione precedente, una risoluzione presa o una necessità riconosciuta, subisce o compie a sangue freddo ciò che per lui è piú importante e spesso piú terribile: suicidio, esecuzione, duello,

pericolosissime imprese di ogni sorta e in genere cose contro le quali tutta la sua natura animale si ribella. Qui si vede allora in che misura la ragione si renda padrona della natura animale e gridi al forte: σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ! (*ferreum certe tibi cor!*). (*Il.* 24, 521.)

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 197-199)

8 FEBBRAIO

L'inesauribile fonte dell'eternità

«Il *tempo* è ciò in virtú di cui tutte le cose, in ogni momento, diventano nulla nelle nostre mani – sí da perdere ogni vero valore» (*Parerga* II, p. 308). Questa consapevolezza del destinale annichilimento di tutte le cose, se da un lato conferisce alla realtà un volto spettrale e terrifico, dall'altro sollecita l'uomo alla riflessione filosofica, che rappresenta una decisiva possibilità di riscatto. Con accenti che sembrano riecheggiare alcuni motivi del *De brevitate vitae* di Seneca, Schopenhauer avanza una considerazione squisitamente metafisica: la *coscienza* della vanità dell'esistenza non appartiene essa stessa alla vanità dell'esistenza, almeno nella misura in cui consente all'uomo di presagire e scorgere, nel «fondo piú profondo» di sé, qualcosa di infinitamente superiore alla sentenza del tempo.

A ogni avvenimento della nostra vita l'«è» appartiene solo per un momento; dopodiché gli apparterrà per sempre il «fu». Ogni sera siamo di un giorno piú poveri. Forse, vedendo questo dileguare del nostro breve arco di tempo, diventeremmo pazzi se, nel fondo piú profondo del nostro essere, non dimorasse la segreta coscienza che a noi appartiene l'inesauribile fonte dell'eternità, affinché possiamo perennemente rinnovare da essa il tempo della vita.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 309)

9 FEBBRAIO

La dottrina della predestinazione

Il 9 febbraio 1619 il filosofo salentino Giulio Cesare Vanini venne bruciato sul rogo a Tolosa con l'accusa di ateismo. Discutendo la dottrina agostiniana della predestinazione, Schopenhauer cita Vanini come un suo "predecessore". Tale dottrina implica dal suo punto di vista delle conseguenze inaccettabili anche per un cristiano, e cioè che Dio, dopo aver creato l'uomo dal nulla, lo costringa a esistere in eterno solo per somministrargli il premio o il castigo a cui Lui stesso lo ha predestinato fin dall'inizio – mentre avrebbe potuto o dovuto concedergli, quanto meno, la possibilità di ritornare in quel nulla originario da cui, creandolo, lo aveva tratto. Schopenhauer attribuisce a Vanini la formulazione piú pregnante e precisa del problema: un Dio che voglia il male e il peccato *non è buono*; oppure, se il male e il peccato esistono contro la Sua volontà, Egli *non è onnipotente*.

Agostino, a causa della sua mente inflessibile, sistematica, irrigidendo il cristianesimo in dogmi e volendo definire rigorosamente le dottrine che nella Bibbia sono solo accennate e ancora aleggiano su un fondo oscuro, ha dato a esse dei contorni cosí spigolosi e al cristianesimo una configurazione cosí aspra, che oggi essa ci risulta ripugnante, e proprio per questo il razionalismo nella nostra epoca, come il pelagianesimo nella sua, le si è opposto. Per esempio, nel *De civitate Dei*, libro XII, cap. 21, la questione, presa *in abstracto*, si pone di fatto in questi termini: un Dio *crea un essere dal nulla*, gli impartisce divieti e comandi e, poiché questi non vengono osservati, lo tortura per l'intera, infinita eternità con tutti i tormenti immaginabili; a questo scopo lega indissolubilmente corpo e anima (*De civitate Dei*, libro XIII, cap. 2; cap. 11 *in fine* e 24 *in fine*), affinché mai e poi mai il tormento annienti questo essere, disgregandolo, ed esso possa cosí uscirne, bensí viva in eterno, per un eterno supplizio – questo poverino spuntato fuori dal nulla, che almeno avrebbe diritto al suo *nulla* originario; – questa finale *retraite*, che in nessun caso può essere poi cosí male, dovrebbe comunque essergli sempre garantita come sua proprietà ereditaria. Io, almeno, non riesco proprio a non simpatizzare per lui. Se poi si prendono anche le altre dottrine di Agostino, e cioè che tutto questo non dipende da ciò che quell'essere fa o non fa, ma era già stato stabilito prima, per predestinazione – allora non si sa piú davvero che cosa dire. Certamente, i nostri dottissimi razionalisti dicono: «Tutto questo non è

affatto vero ed è solo uno spauracchio; noi, piuttosto, ci eleveremo in un progresso continuo, di gradino in gradino, verso una sempre maggiore perfezione». – In tal caso è un vero peccato non aver cominciato prima: perché allora saremmo già arrivati. Ma il nostro sconcerto dinanzi a tali affermazioni aumenta ulteriormente se, tra l'uno e gli altri, ascoltiamo una volta tanto la voce di un eretico famigerato e finito persino sul rogo, Giulio Cesare Vanini: «se Dio non volesse che si diffondessero nel mondo azioni pessime e delittuose, senza dubbio, con un sol cenno, annienterebbe e bandirebbe fuori dai confini dell'universo ogni infamia. Chi di noi, infatti, può resistere alla volontà di Dio? E in che modo si può commettere un delitto contro la volontà divina, ammesso anche che nell'atto del peccare Dio fornisca al reo la forza per farlo? E ancora, dicono, se l'uomo cade in peccato contro la volontà di Dio, allora questi sarà inferiore all'uomo, che riesce a opporglisi e a prevalere su di Lui. Da ciò deducono che Dio desidera questo mondo cosí come è. Ché se lo volesse migliore, lo avrebbe». (*Amphith. mundi*, p. 104)*. […] Certamente, era piú facile bruciare Vanini piuttosto che confutarlo; perciò, dopo che gli fu strappata la lingua, si preferí fare la prima cosa.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 397-399)

* In latino nel testo. Traduzione italiana tratta da: *Giulio Cesare Vanini. Tutte le opere*, a cura di F.P. Raimondi e M. Carparelli, Bompiani, Milano 2010, p. 475. [A.N.]

10 FEBBRAIO

Il dotto e l'incolto

L'intuizione – ossia la conoscenza immediata, non discorsiva, delle cose – costituisce per Schopenhauer non solo la fonte di ogni sapere concettuale o astratto, ma anche l'unico sapere reale e genuino. Ogni grande opera dello spirito umano nasce a suo giudizio dall'intuizione. Tuttavia la pura conoscenza immediata non garantisce di per sé una effettiva comprensione delle cose; quest'ultima richiede infatti anche la capacità di distinguere, in ciò che viene conosciuto intuitivamente, l'essenziale dall'inessenziale. Tale capacità è l'acume dell'intelletto, ovvero «l'intelligenza naturale», a cui nessun libro e nessuna erudizione possono supplire. Per questo le persone incolte ma intelligenti possiedono una comprensione della vita piú concreta e profonda rispetto a coloro che traggono il loro sapere dalle grandi opere filosofiche, artistiche o scientifiche dell'umanità.

Fra tutte le classi troviamo uomini di intelligenza superiore che sono spesso senza alcuna istruzione. Giacché l'intelligenza naturale può sostituire quasi ogni grado di istruzione, mentre nessuna istruzione può sostituire l'intelligenza naturale. Certamente il dotto ha in piú rispetto a tali persone una ricchezza di casi e fatti (conoscenza storica) e determinazioni causali (scienza della natura), il tutto in ben ordinata, perspicua connessione; ma con ciò non ha ancora l'intelligenza veramente giusta e profonda di ciò che in tutti quei casi, fatti e causalità è propriamente essenziale. L'uomo incolto ma dotato di uno sguardo acuto e penetrante sa fare a meno di quella ricchezza: con molto si sta bene, con poco ci si mantiene. Un caso tratto dall'esperienza propria gli insegna piú che non a molti dotti mille casi, che essi *conoscono*, ma che non *capiscono* veramente […]. Perciò, mentre a piú d'un incolto la giusta percezione del mondo intuitivo ha impresso in fronte lo stampo dell'intelligenza e della saggezza, il volto di molti dotti non reca, dei molti loro studi, altra traccia che quella dello sfinimento e del logorio, per l'eccessivo e coatto sforzo della memoria di accumulare innaturalmente concetti morti; inoltre essi hanno spesso in ciò l'aria cosí scempia, sciocca e pecoresca, che si deve credere che lo sforzare eccessivamente la facoltà conoscitiva rivolta all'astratto, mediata, produca un diretto indebolimento di quella immediata e intuitiva, e che lo sguardo naturale, giusto, venga sempre piú accecato dal lume dei libri.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1159)

11 FEBBRAIO

L'orgoglio nazionale

Schopenhauer rimase sempre estraneo a qualsiasi forma di pathos nazionalistico; al contrario, sul popolo tedesco – soprattutto sulla cultura filosofica "ufficiale" della Germania – scrisse cose tremende. Anche da questo punto di vista egli rappresenta una figura isolata rispetto ai suoi contemporanei, in un'epoca in cui i nazionalismi conoscevano un'esaltazione politica e ideologica straordinaria. Questa indifferenza nei confronti dell'ideale di «nazione» emerge chiaramente nel passo che segue, nel quale Schopenhauer critica il sentimento dell'orgoglio nazionale: esso caratterizza a suo parere coloro che, difettando di particolari qualità o talenti, possono fondare il valore della propria persona solo attraverso un meccanismo di identificazione collettiva. Rispetto a questa tesi, che esclude la compresenza di grandi facoltà spirituali e orgoglio nazionale in un medesimo individuo, la storia presenta numerosi controesempi; ma soprattutto Schopenhauer sembra non prendere in considerazione la possibilità di un amor patrio altruistico e non violento.

Il tipo di orgoglio piú a buon mercato è l'orgoglio nazionale. Esso infatti tradisce in chi ne è affetto la mancanza di qualità *individuali* di cui poter essere orgoglioso, perché altrimenti non si appiglierebbe a ciò che ha in comune con cosí tanti milioni di persone. Chi possiede significative doti personali, al contrario, riconoscerà nel modo piú chiaro i difetti della propria nazione, avendoli costantemente sotto gli occhi. Ma ogni miserabile stupido, che non abbia nulla al mondo di cui essere orgoglioso, si appiglia all'ultimo possibile espediente, e cioè alla nazione a cui si trova ad appartenere; in tal modo si conforta e allora, con gratitudine, è pronto a difendere πὺξ καὶ λάξ* tutti i difetti e le follie che la caratterizzano. […] Del carattere nazionale, poiché descrive la massa, non si potrà mai onestamente vantare molto di buono. Piuttosto, sono soltanto la limitatezza, la stoltezza e la cattiveria degli uomini a manifestarsi in ogni paese in una forma diversa, e quest'ultima viene chiamata «carattere nazionale». Nauseati da *uno* di questi caratteri, ne lodiamo un altro, finché non ci accade la stessa cosa anche con il secondo. Ogni nazione deride le altre, e tutte quante hanno ragione.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 398-399)

* «Con pugni e calci». [A.N.]

12 FEBBRAIO

A Kant

Questa lirica incompiuta, scritta nel 1820, non compare nell'edizione di *Parerga e paralipomena* pubblicata in vita da Schopenhauer (1851), ma è stata aggiunta nella seconda edizione postuma del 1862, curata dall'allievo Julius Frauenstädt. Esprimendo in forma poetica ciò che altrove afferma chiaramente e in prosa, Schopenhauer rivendica di essere sempre rimasto fedele a Kant, nella totale incomprensione dei suoi contemporanei. Contestualmente, Schopenhauer cita liberamente la testimonianza di un amico di Kant, il giurista Christian Friedrich Reusch, che racconta un evento verificatosi il giorno della morte del filosofo (12 febbraio 1804): «Il giorno in cui Kant spirò cosí era limpido e senza nuvole come ce ne sono pochi da noi; soltanto una piccola, leggera nuvoletta aleggiava nel cielo azzurro intorno allo zenit. Si narrò che un soldato, sul Ponte del Fabbro, avesse richiamato su di essa l'attenzione degli astanti con le parole: "Guardate, quella è l'anima di Kant che vola in cielo"». (cfr. C.F. Reusch, *Kant und seine Tischgenossen*, Tag & Koch, Königsberg 1849, p. 11).

Ti guardavo nel tuo azzurro cielo,
Là nel cielo azzurro il tuo volo scomparve.
Solo rimasi nel brulichio degli uomini;
Unico mio conforto la tua parola, il tuo libro. –
Qui provo da me a ravvivare il deserto
Con l'ispirato suono delle tue parole.
Estranei a me tutti quelli che ho intorno
Deserto il mondo e lunga la vita.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 721-722)

13 FEBBRAIO

Il filisteo

I Filistei erano un popolo di origine egea che abitava le coste della regione di Canaan (la quale da loro prese il nome di Palestina). Secondo il racconto dell'Antico Testamento, dopo durissimi conflitti con il popolo ebraico – durante i quali si distinse, per il suo eroismo, il leggendario Sansone – i Filistei furono sottomessi dal re David. Il termine «filistei» venne adottato nel XVIII secolo dagli studenti universitari tedeschi per designare i «borghesi», i quali, in virtú della loro mentalità gretta e materialistica, rappresentavano la perfetta antitesi del "popolo eletto", ossia di coloro che, al contrario, dedicavano la propria vita alla spiritualità e alla cultura. Tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento alcuni poeti tedeschi, tra cui Goethe, Tieck e Novalis, canonizzarono questo significato dispregiativo del termine. Riallacciandosi a questi precedenti Schopenhauer denomina «filisteo» un preciso tipo antropologico, e cioè l'individuo che è cosí pago della dimensione "orizzontale" dell'esistenza da non presagire né agognare niente di superiore al mero benessere materiale. Nonostante ogni eventuale agiatezza, la vita da filistei implica una privazione pregiudicante e per certi versi fatale: quella del godimento spirituale.

L'uomo che, in conseguenza della misura a malapena normale delle sue capacità intellettuali, *è privo di qualsiasi bisogno spirituale*, è propriamente ciò che – con un'espressione assolutamente tipica della lingua tedesca, nata in ambito studentesco ma in seguito usata in un senso piú elevato, per quanto analogo a quello originario, in contrapposizione al «figlio delle muse» – si designa con il termine *filisteo*. Costui, infatti, è e rimane l'ἄμουσος ἀνήρ*. […] Nessun anelito alla conoscenza e alla comprensione, come fini in sé, e nessun anelito ai piaceri propriamente estetici, che è del tutto affine al primo, vivifica la sua esistenza. Della parte di questi piaceri che la moda o l'autorità comunque gli impongono, cercherà di liberarsi nel piú breve tempo possibile, come fosse una sorta di lavoro forzato. Per lui i veri piaceri sono solo quelli dei sensi: è con questi che si rivale. Perciò ostriche e champagne rappresentano il punto piú alto della sua esistenza, e lo scopo della sua vita è procurarsi tutto ciò che contribuisce al benessere fisico. Egli è sufficientemente felice quando tutto questo gli dà molto da fare! Se infatti quei beni gli sono stati concessi già in partenza, cade inevitabilmente in preda alla noia, contro la quale allora vengono tentati tutti i possibili stratagemmi: ballo, teatro, società, gioco delle carte, gioco d'azzardo, cavalli, donne, alcol, viaggi e cosí via. Solo che tutto

questo non è sufficiente contro la noia, là dove la mancanza di bisogni spirituali renda impossibili i piaceri spirituali. Perciò tipica e peculiare del filisteo è una serietà arida, ottusa, affine a quella dell'animale. Nulla lo fa gioire, nulla lo eccita, nulla conquista il suo interesse. I piaceri dei sensi, infatti, si esauriscono presto; la società, composta per l'appunto da simili filistei, risulta presto noiosa; il gioco delle carte infine stanca. Al massimo gli restano ancora, a modo suo, i piaceri della vanità, che consistono nel superare in ricchezza o rango, oppure in influenza e potere, altre persone dalle quali proprio per questo egli è onorato e rispettato, o anche, quanto meno, nel frequentare coloro che eccellono nei suddetti ambiti e crogiolarsi cosí nel riflesso del loro splendore (*a snob*).

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 379-380)

---

* «L'uomo senza Muse», cioè privo di interessi intellettuali. Senza spiriti e accenti nel testo tedesco. [A.N.]

14 FEBBRAIO

Amor che tutto muove

Demistificando la spiritualizzazione dell'amore erotico tipica di alcuni autori del Romanticismo, Schopenhauer sostiene che qualsiasi innamoramento, anche quello apparentemente piú "angelico" e sublime, non è altro che istinto sessuale camuffato. Non solo le grandi opere della letteratura, ma anche le biografie delle grandi personalità della storia e l'esperienza personale mostrano come questo sentimento – che dal punto di vista fisico culmina nell'incontro degli organi sessuali (ossia nel fatto che, come scrive Schopenhauer con finta e ironica enigmaticità, «ogni Gianni trovi la sua Ghita») – condizioni tanto la dimensione privata o quotidiana della vita, quanto gli avvenimenti politici e militari piú importanti. Il filosofo non può sottovalutare tutto questo, né limitarsi a constatarlo; deve cercare di offrirne una spiegazione.

Se […] si considera la parte importantissima che l'amore sessuale ha, in tutte le sue gradazioni e sfumature, non solo nei drammi e nei romanzi, ma anche nel mondo reale, dove esso, subito dopo l'amore della vita, si dimostra la piú forte e attiva di tutte le molle, tiene perpetuamente occupata la metà delle forze e dei pensieri della parte giovane dell'umanità, è il fine ultimo di quasi ogni aspirazione umana, esplica un influsso dannoso sulle cose piú importanti, interrompe ogni ora le occupazioni piú serie, getta talvolta in confusione per un certo tempo anche le menti piú grandi, non si perita di introdursi con le sue smancerie, disturbando, fra le trattative degli uomini di Stato e le ricerche dei dotti, è capace di inserire i suoi bigliettini zuccherosi e le sue ciocche di capelli perfino nei portafogli ministeriali e nei manoscritti filosofici, non meno giornalmente ordisce le mene peggiori e piú aggrovigliate, fa sciogliere i rapporti piú preziosi, spezza i legami piú saldi, immola a sé talvolta la vita o la salute, talvolta la ricchezza, il rango e la felicità, anzi rende senza coscienza chi era prima onesto, rende traditore chi era stato fino allora fedele, presentandosi perciò in complesso come un demone ostile, che si sforza di distorcere, confondere e rovesciare tutto – si è allora costretti a esclamare: a che il chiasso? A che il tumulto, la furia, la paura e l'angoscia? Si tratta solo di ciò, che ogni Gianni trovi la sua Ghita*; perché dovrebbe una tale piccolezza sostenere una parte tanto importante e portare incessantemente turbamento e scompiglio nel ben regolato vivere umano?

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1995; nota)

* Non mi sono qui potuto esprimere propriamente; il benevolo lettore dovrà quindi tradurre la frase in linguaggio aristofanesco.

15 FEBBRAIO

«Ma come diavolo si arriva a tutta la compagnia?»

Schopenhauer divide l'ambito delle scienze naturali in due rami principali: «morfologia» ed «eziologia». Mentre la prima descrive le forme permanenti degli enti naturali, la seconda si occupa di spiegare, mediante la legge di causalità, i passaggi e i mutamenti interni a tali forme. Ma né morfologia né eziologia riescono ad appagare il «bisogno metafisico dell'uomo», ossia il desiderio, che ciascuno prima o poi avverte, di comprendere che cosa siano la natura e il mondo nella loro piú intima essenza. La stessa spiegazione eziologica (causale) dei fenomeni naturali perviene all'indicazione di una qualche forza fondamentale, ma non chiarisce poi perché alla materia inerisca proprio *quella* forza fondamentale e non invece un'altra. Come affermava Galileo Galilei (15 febbraio 1564-8 gennaio 1642), la scienza della natura, a differenza della metafisica, deve rinunciare a «tentar l'essenza».

Sebbene l'eziologia abbia sinora raggiunto il suo fine nel modo piú perfetto nella meccanica e nel modo piú imperfetto nella fisiologia, la forza per la quale una pietra cade a terra o un corpo ne sposta un altro, è per noi, quanto alla sua intima essenza, non meno estranea e misteriosa di quella che produce i movimenti e la crescita di un animale. […] Anche la spiegazione eziologica piú perfetta di tutta quanta la natura non sarebbe propriamente mai piú di un elenco delle forze non spiegabili, e di una sicura indicazione della regola secondo cui le loro manifestazioni si producono, si succedono e si fanno posto a vicenda nel tempo e nello spazio, mentre lascerebbe sempre inesplicata l'intima essenza delle forze che cosí si manifestano, dato che la legge che essa segue non porta a quella, e si fermerebbe al fenomeno e al suo ordinamento. Essa si potrebbe pertanto paragonare al taglio di un marmo, che mostri l'una accanto all'altra molte venature, ma che non consenta di seguire il corso di quelle venature dall'interno del marmo fino a quella superficie. O, se mi posso permettere un'immagine scherzosa, dato che è piú calzante, nonostante una compiuta eziologia di tutta la natura, il ricercatore filosofico si sentirebbe sempre come uno che, senza sapere come, fosse capitato in una compagnia a lui del tutto sconosciuta, dei cui componenti sempre, a turno, l'uno gli presentasse e gli rendesse cosí abbastanza cognito l'altro come suo amico e cugino, mentre egli stesso avrebbe sempre, nell'assicurare ogni volta di aver piacere di conoscere il presentato, la domanda sulle labbra: «Ma come

diavolo si arriva a tutta la compagnia?».

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 217-219)

16 FEBBRAIO

La deduzione analogica

Una delle novità piú radicali del pensiero di Schopenhauer è l'esplicita valorizzazione del corpo come strumento di conoscenza filosofica. L'esperienza che ciascuno fa del proprio corpo, nella sua unicità e immediatezza, costituisce infatti, a suo parere, l'unica possibile via d'accesso alla segreta e intima *essenza* di tutte le cose. Ciascuno di noi conosce il proprio corpo non soltanto dall'esterno, come una *rappresentazione* tra le altre, ma anche dall'interno, come *volontà*. Schopenhauer propone di "traslare" questa seconda modalità di conoscenza (che ci è data solo in relazione al nostro corpo), per riferirla a tutti i possibili oggetti del mondo (a noi noti solo dall'esterno, come rappresentazioni) e, in ultimo, al *mondo stesso* nella sua interezza. La posizione di questa analogia tra il proprio corpo e il mondo costituisce il fondamento esplicito della metafisica schopenhaueriana, secondo la quale la segreta essenza del Tutto – la «cosa in sé», di cui il mondo intero è «fenomeno» – è una grande e impersonale *volontà di vivere*.

Al di fuori della volontà e della rappresentazione nulla ci è noto, né pensabile. Se vogliamo attribuire al mondo corporeo, che esiste immediatamente solo nella nostra rappresentazione, la massima realtà a noi nota, gli diamo la realtà che per ognuno ha il proprio corpo: giacché questo è per ognuno la cosa piú reale. Ma se poi analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, non vi troviamo, al di fuori del fatto che esso è nostra rappresentazione, null'altro che la volontà: con ciò la sua stessa realtà è esaurita. Quindi noi non possiamo trovare in nessun luogo una realtà di altra specie per attribuirla al mondo corporeo. Se dunque il mondo corporeo dev'essere qualcosa di piú di una mera nostra rappresentazione, dobbiamo dire che esso, al di fuori della rappresentazione, cioè in sé e quanto alla sua intima essenza, è ciò che noi troviamo immediatamente in noi stessi come volontà.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 233)

17 FEBBRAIO

Verità e religione

Il 15º capitolo del secondo volume di *Parerga* («Sulla religione») si apre con un lungo dialogo tra due personaggi, Demofele e Filalete. Demofele («Amico del popolo») sostiene che la religione è un bene per il genere umano perché soddisfa il bisogno metafisico delle persone meno colte, istruendole attraverso miti e allegorie; essa costituisce pertanto l'indispensabile «metafisica del popolo» (p. 351). Filalete («Amico della verità») obietta che, proprio perché costituita essenzialmente da racconti mitici e allegorici, ogni religione contiene proposizioni false che ostacolano il progresso della conoscenza umana, generando fanatismo e intolleranza contro quei grandi spiriti che dedicano la loro vita alla ricerca della verità. Al riguardo Filalete cita due martiri della filosofia, e cioè Giulio Cesare Vanini e Giordano Bruno (bruciato sul rogo il 17 febbraio del 1600 a Roma).

È una cosa terribile che in ciascuno, ovunque sia nato, si inculchino fin dalla primissima giovinezza certe affermazioni assicurandogli che, per non rischiare di perdere la sua salvezza eterna, non dovrà mai porle in dubbio. Infatti tali affermazioni, riguardando il fondamento di tutte le altre nostre conoscenze, sono tali da determinare una volta per tutte il nostro punto di vista su queste ultime e, nel caso in cui siano false, lo compromettono per sempre; inoltre, poiché, le loro conseguenze intaccano ovunque l'intero sistema delle nostre conoscenze, tutto il sapere umano ne risulta falsato da cima a fondo. Ogni letteratura lo dimostra, quella del Medioevo nel modo piú palese, ma anche soltanto, e fin troppo, quella dei secoli sedicesimo e diciassettesimo. Vediamo bene come in tutte quelle epoche persino gli spiriti di prim'ordine fossero come paralizzati da tali false idee di base, ma soprattutto come ogni tentativo di gettare uno sguardo sulla vera essenza e sul vero operare della natura fosse chiuso con un assito. Durante l'intera era cristiana, infatti, il teismo grava come un incubo opprimente su ogni sforzo intellettuale, filosofico innanzitutto, e impedisce o blocca sul nascere ogni progresso. Iddio, il diavolo, angeli e demoni ricoprono per gli studiosi di quei tempi tutta la natura: nessuna indagine viene condotta sino alla fine, su nessuna questione si arriva sino in fondo; piuttosto, tutto ciò che oltrepassa il nesso causale piú evidente viene immediatamente zittito da quei personaggi […]. Se invece uno aveva realmente quella rara elasticità di spirito che sola è in grado di spezzare

le catene, i suoi scritti, e magari lui stesso con essi, venivano bruciati, come è accaduto a Bruno e a Vanini.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 356-357)

18 FEBBRAIO

Amici di gioventú

La scoperta dell'infelicità costitutiva della vita contro i miraggi di felicità tipici dell'età giovanile costituisce, secondo Schopenhauer, un *topos* dell'esistenza umana. Come la gioventú è il tempo delle illusioni, cosí l'età matura e la vecchiaia sono il tempo delle disillusioni. Per questo, quando amici d'infanzia o di gioventú si rivedono dopo molti anni, la profonda affinità che essi intimamente sentono è dovuta anche alla consapevolezza – che ciascuno vede rispecchiata nell'altro – del contrasto tra i sogni di un tempo e la severa verità.

Se due amici di gioventú si rivedono da vecchi dopo essere stati separati per l'arco di un'intera generazione, il sentimento predominante che suscita in ciascuno la vista dell'altro, legandosi al ricordo dei tempi passati, è quello di un totale «*disappointment*» *sulla vita intera*, poiché un tempo essa si stendeva cosí splendidamente dinanzi a loro nella rosea luce mattutina della giovinezza, prometteva cosí tanto e ha mantenuto cosí poco. Questo sentimento prevale in modo cosí netto, quando si rivedono, che essi non ritengono neppure necessario esprimerlo a parole, ma continuano a parlare sulla base di esso, presupponendolo in modo concordemente tacito.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 324)

19 FEBBRAIO

Socrate

L'insegnamento e la figura di Socrate hanno lasciato un segno indelebile nella cultura occidentale, anche in conseguenza della sua drammatica morte. Socrate non scrisse nulla; il suo pensiero ci è stato tramandato da altri autori, soprattutto Aristofane, Platone, Senofonte e Aristotele. Da questa circostanza è nata la "questione socratica", ossia il problema di determinare, da un punto di vista storico, l'effettivo contenuto del suo pensiero. Schopenhauer esprime al riguardo un giudizio molto netto: il Socrate platonico è un personaggio letterario, storicamente meno attendibile del Socrate di Senofonte. Ma, soprattutto, Schopenhauer tende a demitizzare la figura del filosofo greco, ritenendo poco verosimile sia la sua presunta saggezza sia la sua capacità – descritta da Platone – di mettere alle strette i propri interlocutori attraverso il metodo dialettico.

La sapienza di *Socrate* è un articolo di fede della filosofia. Che il Socrate platonico sia un personaggio ideale, dunque poetico, che esprime pensieri platonici, è lampante; nel Socrate senofonteo, al contrario, non si può trovare propriamente molta sapienza. Secondo Luciano (*Philopseudes*, 24), Socrate avrebbe avuto un grosso ventre, il che appunto non appartiene ai tratti distintivi del genio […].
Il vantaggio del *metodo socratico*, per come ci è noto attraverso Platone, consiste nel farsi concedere una per volta dall'interlocutore o avversario le premesse delle proposizioni che si intendono dimostrare, prima che egli arrivi a scorgerne le conseguenze; perché altrimenti, con un'esposizione didattica, e cioè con un discorso continuo, egli avrebbe modo di conoscere fin da subito, come tali, conseguenze e premesse, e quindi attaccherebbe già queste ultime, se le prime non gli piacessero.
Peraltro, una delle cose che Platone vorrebbe darci a intendere è che grazie all'applicazione di tale metodo i sofisti e altri sciocchi personaggi si sarebbero fatti dimostrare da Socrate, in tutta tranquillità, di essere appunto tali. Ma questo non è pensabile, perché magari nell'ultimo tratto di strada – o, in generale, non appena si fossero resi conto di dove si andava a parare – essi avrebbero guastato a Socrate il suo bel giochetto costruito ad arte e strappato la sua rete: o cambiando improvvisamente discorso, o negando quello che avevano detto in precedenza, o fraintendendo a bella posta, o anche ricorrendo a tutti gli altri trucchi e soprusi che l'arrogante disonestà attua istintivamente; oppure, ancora, sarebbero diventati cosí rozzi e offensivi che Socrate, a

un certo punto, avrebbe ritenuto consigliabile portare la propria pelle al sicuro. Infatti, come poteva non essere noto anche ai sofisti il mezzo con cui ciascuno può mettersi alla pari di chiunque altro e pareggiare istantaneamente anche la piú grande disparità intellettuale – ossia: l'offesa? Verso quest'ultima, pertanto, la natura bassa sente un richiamo addirittura istintivo, non appena inizia a subodorare una qualche superiorità intellettuale.

(*Parerga e paralipomena*, I, pp. 51-53)

20 FEBBRAIO

I beni della vita umana

Nelle «Osservazioni generali» che introducono gli *Aforismi sulla saggezza della vita*, Schopenhauer sostiene che la felicità *relativa* dell'essere umano dipende da tre fattori: ciò che egli è in sé stesso (la sua ricchezza "interiore"); ciò che egli ha o possiede (la sua ricchezza "esteriore"); ciò che egli è nel giudizio degli altri (la reputazione). A ciascuno di questi fattori Schopenhauer dedica una sezione specifica del saggio, ma il primo è a suo giudizio il piú importante di tutti.

Aristotele (*Eth. Nicom.*, I, 8) ha suddiviso i beni della vita umana in tre classi: quelli esterni, quelli dell'anima e quelli del corpo. Mantenendo di questa suddivisione nient'altro che il numero tre, io dico che ciò che fa la differenza nella sorte dei mortali è riconducibile a tre fattori fondamentali. Essi sono:
1) Ciò che uno *è*: dunque la personalità, nel senso piú ampio. Qui sono inclusi pertanto salute, forza, bellezza, temperamento, carattere morale, intelligenza e formazione della stessa.
2) Ciò che uno *ha*: dunque proprietà e possessi, in ogni senso.
3) Ciò che uno *rappresenta*: con questa espressione si intende notoriamente ciò che uno è nella rappresentazione degli altri, ossia il modo in cui egli *viene rappresentato* nelle loro menti. Questo fattore consiste dunque nell'opinione che gli altri hanno di lui e si divide in onore, rango e gloria.
Le differenze da considerare sotto la prima voce sono quelle che la natura stessa ha stabilito tra gli uomini; da qui si può già dedurre che il loro influsso sulla felicità o infelicità umana sarà molto piú sostanziale e profondo di quello determinato dalle differenze indicate nelle due voci successive, che derivano da meri fattori umani. Tutte le qualità derivanti dal rango, dalla nascita, quand'anche regale, dalla ricchezza ecc. stanno alle *vere qualità personali*, al grande ingegno o al grande cuore, come i re del teatro stanno ai re autentici.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 349-350)

21 FEBBRAIO

Essenza del genio

In nessuna epoca la figura del genio è stata tanto celebrata come nell'età del Romanticismo. Per i poeti e filosofi romantici tedeschi il genio è un individuo dotato di una facoltà conoscitiva superiore a quella dell'uomo comune: un testimone e un "portatore" dell'infinito che, attraverso le sue opere, esprime il sovrasensibile mediante il sensibile. Anche Schopenhauer descrive con grande enfasi la figura del genio, determinandone l'eccezionalità in base ai principi di fondo della sua metafisica. L'uomo comune vede nelle cose soltanto uno strumento o un ostacolo al soddisfacimento dei propri desideri; la conoscenza è in lui niente piú che un mezzo per la volontà. Il genio, invece, possiede una forza conoscitiva abnorme, straordinariamente maggiore di quella necessaria al perseguimento dei suoi interessi personali, sí che la parte in eccesso, rimanendo inutilizzata, si affranca dal servizio alla volontà e rende possibile una conoscenza pura e oggettiva delle cose.

La genialità è la capacità di comportarsi in modo puramente contemplativo, di perdersi nella contemplazione e di sottrarre la conoscenza, che esiste originariamente solo per servire la volontà, a codesto servizio, vale a dire la capacità di perdere completamente di vista il proprio interesse, il proprio volere e i propri fini, e in tal modo di rinunciare appieno, per un certo tempo, alla propria personalità, per rimanere come *soggetto puro della conoscenza*, come chiaro occhio del mondo; e ciò non per attimi, bensí con tanta persistenza e con tanta consapevolezza, quanta è necessaria per riprodurre con arte meditata ciò che si è afferrato e per «fissare in pensieri durevoli ciò che fluttua in ondeggiante apparizione»*. È come se, affinché il genio compaia in un individuo, a questo dovesse essere toccata una misura di forza conoscitiva di gran lunga superiore a quella necessaria per servire una volontà individuale; e questo sovrappiú di conoscenza liberatosi diviene ora un soggetto scevro di volontà, un chiaro specchio dell'essenza del mondo.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 377-379; nota p. 377)

* Goethe, *Faust*, 348-349.

22 FEBBRAIO

Io sono colui che ha scritto « Il mondo come volontà e rappresentazione»

Intorno al 1822, in un momento particolarmente difficile della sua vita dovuto all'insuccesso de *Il mondo come volontà e rappresentazione* e al mancato riconoscimento accademico, Schopenhauer iniziò a redigere un quaderno che intitolò *Eis heautón* («A me stesso»), come l'opera dell'imperatore filosofo Marco Aurelio. Qui raccolse riflessioni e pensieri sulla vita rivolti, appunto, a sé stesso, in un'ottica di cura della propria interiorità e di autoformazione filosofica alla saggezza. L'esecutore testamentario di Schopenhauer, Wilhelm von Gwinner, dichiarò di aver distrutto il quaderno per rispettare le ultime volontà del filosofo. Altri discepoli misero in dubbio la presenza di questa disposizione nel testamento e, anzi, accusarono Gwinner di aver copiato dal manoscritto alcuni passi della sua biografia di Schopenhauer, la cui prima edizione apparve due anni dopo la morte del filosofo (*Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt*, Leipzig 1862, 1878[2]). Sulla base dello scritto di Gwinner, il testo dell'*Eis heautón* è stato variamente ricostruito da diversi studiosi. Nel brano che segue, risalente agli anni 1822-1823, Schopenhauer caratterizza e definisce sé stesso a partire dal proprio capolavoro, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, al punto da subordinare a esso il senso ultimo della propria nascita (avvenuta il 22 febbraio 1788).

Nei momenti di insoddisfazione penso sempre a che cosa significhi il fatto che una persona come me possa vivere tutta la vita per lo sviluppo dei propri talenti e per la propria vocazione innata, e a quanti erano contro di me, sostenendo che ciò non era ammissibile e che sarei diventato molto infelice. Se talvolta mi sono sentito infelice, ciò mi è accaduto piú in virtú di una *méprise*, di uno scambio di persona: mi sono considerato un altro rispetto a quello che sono e ho deplorato le sventure di costui: p.e., mi sono considerato un libero docente che non diventa professore e non ha uditori; o uno di cui questo tale filisteo parla male e quella chiacchierona da bar maligna; o l'imputato in quel processo per lesioni*; o l'amante al quale la fanciulla di cui lui si è incapricciato non vuole dar retta; o il paziente costretto a casa dalla sua malattia; o altri personaggi simili, alle prese con simili miserie. Tutto questo non lo sono mai stato; tutto questo è un tessuto a me estraneo, con cui tutt'al piú è stato fatto l'abito che ho indossato per un po' e che in seguito ho dismesso per indossarne un altro. Ma allora chi sono io?

Sono colui che ha scritto *Il mondo come volontà e rappresentazione* e ha dato una soluzione al grande problema dell'esistenza, soluzione che forse renderà antiquate quelle date finora, ma che in ogni caso impegnerà i pensatori dei secoli a venire. Questo io sono, e cosa mai potrebbe scalfirmi negli anni che ancora mi restano da vivere?

(«*Eis heautón*», p. 67)

---

* Schopenhauer si riferisce al processo intentatogli da una sua vicina di casa, Caroline Marquet, in seguito a un violento litigio scoppiato a Berlino nell'agosto del 1821. Pare che la Marquet fosse solita trattenersi a chiacchierare rumorosamente in una anticamera adiacente alla porta di casa del filosofo, disturbando le sue meditazioni. La sentenza del processo, terminato nel 1827, dichiarò Schopenhauer colpevole di lesioni personali e lo condannò a corrispondere alla Marquet un vitalizio di 60 talleri l'anno. La donna morí nel 1842. [A.N.]

23 FEBBRAIO

Gerarchia del genere drammatico

Schopenhauer ritiene che la differente qualità artistica dei drammi dipenda dalla profondità e completezza con cui ciascuno di essi rappresenta l'esistenza umana, nelle sue caratteristiche essenziali e universali. Il culmine dell'arte drammatica è costituito dalla tragedia, che rappresenta «le gravi sofferenze, la miseria dell'esistenza», dunque la «nullità di ogni aspirazione umana». Seguono poi, in ordine di importanza, il dramma «sentimentale» e quello che mette in scena il semplice «interessante». I drammi che trattano dei contingenti fatti di attualità (come quelli politici) non sono degni di essere considerati in questa gerarchia, perché non esprimono alcuna verità universale.

Il dramma in genere, essendo il piú completo rispecchiamento dell'esistenza umana, ha un triplice climax nel suo modo di concepire quest'ultima e, quindi, nelle sue intenzioni e nelle sue pretese. Al primo e piú consueto livello il dramma si ferma a ciò che è semplicemente interessante: i personaggi conquistano la nostra empatia perseguendo i loro scopi, che sono simili ai nostri; l'azione si sviluppa attraverso intrighi, caratteri e caso: le battute di spirito e gli scherzi condiscono il tutto. – Al secondo livello il dramma diviene sentimentale: viene suscitata compassione per gli eroi e, in modo indiretto, per noi stessi: l'azione diviene patetica; ma, nella conclusione, torna a una situazione di quiete e appagamento. – Al livello supremo e piú difficile si persegue il *tragico*: ci vengono poste dinanzi agli occhi le gravi sofferenze, la miseria dell'esistenza, e qui l'esito ultimo è la nullità di ogni aspirazione umana. Ne restiamo profondamente scossi e la nostra volontà viene sollecitata a distogliersi dalla vita, o in modo diretto, oppure come per risonanza armonica.
Naturalmente, non ho preso in considerazione il dramma di tendenza politica che ammicca ai capricci passeggeri della dolce plebaglia, questo apprezzato prodotto seriale dei nostri letterati odierni: simili *pièces* vengono presto messe via, spesso già l'anno successivo, come calendari vecchi. Ma di questo non importa nulla al letterato, perché l'invocazione alla *sua* Musa contiene solo una preghiera: «dacci oggi il nostro pane quotidiano».

(*Parerga e paralipomena*, II, pp. 479-480)

24 FEBBRAIO

L'immutabilità del carattere individuale

Nella terminologia di Schopenhauer, il «carattere» di un determinato individuo è la sua peculiare conformazione fisiologica e psicologica che lo determina a *volere* ciò che vuole e, quindi, a reagire in modo "caratteristico" alle differenti situazioni e sollecitazioni dell'ambiente. Come la medesima luce produce un effetto ottico diverso (colore) a seconda della natura dei corpi che incontra, cosí una medesima circostanza genera reazioni diverse a seconda del carattere degli individui coinvolti in essa. Costituendo la natura interna e congenita dell'individuo, il carattere è, per Schopenhauer, immutabile: ciascuno di noi potrà anche essere libero di *fare* ciò che vuole, ma non di *volere* qualcosa di diverso da ciò che di fatto vuole. L'immutabilità del carattere è a suo parere riccamente corroborata dall'esperienza e costituisce un presupposto irriflesso, quasi automatico, del nostro rapportarci a noi stessi e agli altri. Queste considerazioni, comunque, non rappresentano l'ultima parola di Schopenhauer sul problema della libertà: pur negando ogni possibile libertà empirica, egli afferma l'esistenza di una forma infinitamente piú radicale di libertà (da lui definita «trascendentale»), che investe l'ambito metafisico e costituisce la segreta chiave di volta del suo sistema.

L'uomo non cambia mai: come ha agito in un caso, cosí, trovandosi nelle medesime circostanze (di cui fa parte però anche la retta conoscenza di queste circostanze), agirà sempre di nuovo. La conferma di questa verità si può ricavare dall'esperienza quotidiana; ma nel modo piú sorprendente la si riceve quando si ritrova, dopo venti o trent'anni, un conoscente e si vede che egli indulge agli stessi scherzi di una volta. Certamente piú d'uno negherà a parole questa verità, eppure egli stesso la presuppone nel suo agire, in quanto non si fida piú di chi ha trovato una volta disonesto, mentre si fida senz'altro di chi ha già dato prova della sua onestà. Da tale verità dipende infatti interamente la possibilità della conoscenza degli uomini e della solida fiducia nelle persone vagliate, provate e sperimentate. Anche se una volta ci siamo sbagliati nel concedere a qualcuno la nostra fiducia, noi non diciamo mai: «Il suo carattere è cambiato», bensí: «Mi sono sbagliato sul suo conto». […] Dalla stessa verità dipende che un uomo, anche quando è perfettamente consapevole dei suoi falli e difetti morali e finanche li aborre, anzi anche quando fa il piú sincero proponimento di ravvedersi, tuttavia non si ravveda veramente bensí, nonostante i seri propositi e le oneste promesse, non appena se ne ripresenta l'occasione, si lasci nuovamente

trascinare, con sua stessa sorpresa, sulla cattiva strada di prima.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 235-237)

25 FEBBRAIO

Il mistero del volto

Il volto di ogni individuo è secondo Schopenhauer il "timbro" della sua personalità, cioè del suo unico e irripetibile *carattere*. Perciò i lineamenti di ciascuno, se interpretati correttamente, rivelano – o meglio tradiscono – in modo inequivocabile la sua interiorità. In ogni volto traluce un'individualità cosí misteriosamente e inconfondibilmente caratterizzata, che esso è da considerarsi come un risultato dell'operare piú profondo e insondabile della natura. È questa la ragione per cui gli artisti non sono in grado di creare dal nulla una fisionomia inedita; possono tutt'al piú costruirne una immaginaria (a partire da singoli elementi precedentemente osservati), che però risulterà priva di quella enigmatica e originale «unità» che caratterizza ogni volto reale. Solo la natura ha il potere di coniare un nuovo volto, ovvero – in virtú del nesso sopra menzionato tra "interno" ed "esterno" – una nuova e inedita individualità.

Se si considera come in ogni *volto umano* vi sia qualcosa di cosí interamente nativo, di cosí assolutamente originale, e come esso mostri una totalità, quale può spettare solo a un'unità composta di parti tutte necessarie, in virtú della quale noi riconosciamo tra tante migliaia di individui una persona nota, anche dopo lunghi anni, sebbene le possibili diversità dei lineamenti del volto umano, specialmente di un'unica razza, siano racchiuse entro limiti estremamente ristretti; si deve allora dubitare che qualcosa dotato di tanto essenziale unità e di tanto grande originalità possa mai derivare da una fonte che non siano le profondità misteriose dell'intimo della natura: donde però seguirebbe che nessun artista può essere veramente capace di ideare l'originaria specificità di un volto umano, e nemmeno soltanto di comporlo conforme a natura in base a reminiscenze. Ciò che egli perciò a questo modo produrrebbe sarebbe sempre e solo una composizione vera a metà e anzi forse impossibile: giacché, come potrebbe comporre una vera unità fisiognomica, dal momento che gli è propriamente sconosciuto il principio di questa unità? Pertanto, di fronte a ogni volto meramente inventato da un artista, bisogna dubitare che esso sia in realtà possibile, e chiedersi se la natura, come maestra di tutti i maestri, non lo dichiarerebbe un'acciarpatura, dimostrando in esso aperte contraddizioni.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1791)

26 FEBBRAIO

Essere «aut» *non essere*

«Essere» e «non essere» sono due termini assolutamente opposti; la "distanza" che li separa è infinita, sí che nessun ente è e sarà mai in grado di "percorrerla". Un *medesimo* qualcosa non può ospitare in sé – neppure in tempi diversi – determinazioni cosí infinitamente *differenti*. Partendo da questo assunto parmenideo (in senso lato), Schopenhauer deduce che pensare a noi stessi come un qualcosa che prima di un certo momento (la nascita) era nulla, e che a partire da un cert'altro momento (la morte), dopo una breve permanenza nell'essere, sarà di nuovo nulla, è filosoficamente inammissibile. Di conseguenza, «la dimostrazione piú sicura della nostra immortalità è che siamo adesso». Queste riflessioni di Schopenhauer non possono non far pensare a Emanuele Severino (26 febbraio 1929-17 gennaio 2020), che ha riproposto con straordinaria radicalità il problema dell'interpretazione del divenire, affermando parimenti – ma in un senso inedito e, soprattutto, in base a un fondamento diverso del discorso – l'impossibilità del divenire inteso come uscire dal nulla e ritornare nel nulla.

Il grande mistero del nostro *essere e non essere*, per spiegare il quale ci si è inventati l'immortalità dell'anima e la metempsicosi, si fonda sul contrasto tra tempo ed eternità, ossia sul fatto che ciò che, da un punto di vista oggettivo, è una serie temporale infinita, da un punto di vista soggettivo è un punto, un presente indivisibile e sempre attuale: ma chi riesce a comprenderlo?
Se mai potessimo *non essere*, *non* saremmo già adesso. – La dimostrazione piú sicura della nostra immortalità è che siamo adesso. Ciò dimostra infatti che nessun tempo può scalfirci, dato che è già trascorso un tempo infinito.
È totalmente impensabile che ciò che una volta, anche per un solo istante, *è esistito* con tutta la forza della realtà, debba poi *non essere* per un tempo infinito: la contraddizione è troppo grande. Su questo si fondano la dottrina cristiana dell'apocatastasi di tutte le cose, la dottrina indú della ciclica creazione del mondo da parte di Brahma e simili dogmi di Platone e altri filosofi.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 643)

27 FEBBRAIO

Spazio senza tempo

I ricordi legati ai luoghi tendono a soffrire di un fondamentale errore di prospettiva: la tonalità emotiva caratterizzante il ricordo viene riferita principalmente al luogo in quanto tale, mentre in realtà dipendeva da altri fattori – la compagnia, lo stato di salute, ma anche e soprattutto i *pensieri* e i progetti peculiari di quel periodo, che silenziosamente conferivano alle circostanze un "sapore" inedito e irripetibile. Poiché il tempo è la forma del senso interno e lo spazio quella del senso esterno, sottolineando la priorità dell'elemento temporale Schopenhauer sembra voler rammentare al lettore che le coordinate interiori concorrono molto piú di quelle esteriori a determinare la qualità delle esperienze e, quindi, dei rispettivi ricordi.

Talvolta crediamo di provare nostalgia per un *luogo* lontano, mentre in realtà proviamo nostalgia solo per il *tempo* che vi abbiamo trascorso, quando eravamo piú giovani e freschi. Qui il tempo ci inganna, assumendo la maschera dello spazio. Se ritorniamo in quel luogo, ci accorgiamo dell'inganno.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 536)

28 FEBBRAIO

«Sapere aude!»

Nelle sue opere Schopenhauer deplora piú volte il fatto che la maggior parte delle persone giudichi le cose in base all'opinione presuntamente autorevole di qualcun altro. La costante (ancorché spesso irriflessa) subordinazione a ciò che altri hanno detto o scritto è talvolta il risultato di un'educazione sbagliata, troppo sbilanciata su un modello rigidamente trasmissivo della cultura. Lo scopo principale della formazione dei giovani dovrebbe invece essere quello di favorire l'abitudine a eleggere come propri principali maestri l'esperienza e la riflessione autonoma. Il «motto» dell'educazione dovrebbe essere pertanto lo stesso che Kant attribuisce all'Illuminismo: «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di usare il tuo proprio intelletto!» (Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Scritti sul criticismo*, a c. di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 3).

Nell'*educazione* bisognerebbe preoccuparsi innanzitutto di guidare i fanciulli verso una *comprensione pura della realtà*, portandoli ad attingere i loro concetti sempre direttamente dal mondo reale e a forgiarli in base alla realtà, e non invece a prenderli da qualche altra parte, ossia da libri, fiabe, discorsi altrui, per poi trasferire nella realtà questi concetti già belli e pronti, con il risultato che allora, con la testa piena di chimere, in parte comprenderanno la realtà in modo del tutto falsato, in parte si sforzeranno inutilmente di modificarla in base a tali chimere, cadendo cosí due volte in errore. È incredibile, infatti, quanto danno producano le chimere assorbite in tenera età e i pregiudizi che ne derivano, tanto che l'educazione che il mondo e la vita reale ci impartiscono in seguito è volta principalmente a sradicarle.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 284)

29 FEBBRAIO

Acquistare ciò che non si può comprare

Per chi riesca a trarre insegnamento dai propri errori, il fatto di sperimentare precocemente e a proprie spese la disonestà umana può tradursi in un *imprinting* di crudo e vantaggioso realismo. Ogni perdita materiale subita in tal modo può divenire, in prospettiva, un "investimento" molto proficuo. Meglio però, se possibile, ottenere il medesimo risultato intuendo l'inganno *prima* di cascarci.

Non c'è denaro impiegato più utilmente di quello per cui ci siamo lasciati imbrogliare; perché, in cambio, abbiamo ottenuto immediata saggezza.

(*Parerga* I, p. 415)

MARZO

1 MARZO

Letture giovanili

La maggior parte delle persone è destinata a condurre una vita attiva, non contemplativa, come è invece quella dell'artista o del filosofo. L'educazione deve quindi insegnare ai giovani come il mondo va effettivamente, non come dovrebbe presuntamente andare. I romanzi che dipingono la realtà in modo idealizzato costituiscono una lettura controproducente, perché ostacolano – o quanto meno ritardano – una comprensione effettiva delle cose. Oggi forse Schopenhauer avrebbe contestato, per il medesimo motivo, la maggior parte delle *fiction* e delle *stories social*. Tra i romanzi che, al contrario, possono contribuire a una conoscenza "realistica" del mondo, Schopenhauer annoverava innanzitutto la *Histoire de Gil Blas de Santillane* (1747) di Alain-René Lesage (1668-1747) e i romanzi storici di Walter Scott (1771-1832).

Per l'uomo pratico il corso di studi piú necessario è l'acquisizione di una conoscenza esatta e approfondita di *come le cose vadano realmente nel mondo*: ma è anche il corso di studi piú laborioso, perché si protrae fino a tarda età senza che si sia mai finito di imparare; nelle scienze, invece, si padroneggiano le nozioni piú importanti già in gioventú. In quella conoscenza il fanciullo e il ragazzo, essendo novizi, hanno da imparare le prime e piú difficili lezioni; ma, spesso, persino l'uomo maturo ha molto da recuperare al riguardo. Questa difficoltà della materia – di per sé già rilevante – è inoltre raddoppiata dai *romanzi*, che rappresentano una dinamica delle cose e del comportamento umano di fatto assente nella realtà. Tale dinamica viene tuttavia assimilata con la credulità tipica della gioventú e incorporata nello spirito; e cosí, al posto dell'ignoranza puramente negativa, subentra, come errore positivo, un intero tessuto di presupposti falsi che, in seguito, arriva a compromettere la scuola dell'esperienza e fa apparire i suoi insegnamenti sotto falsa luce. Se prima il fanciullo brancolava nel buio, ora viene addirittura condotto fuori strada da fuochi fatui; e la fanciulla, spesso, ancora di piú. Attraverso i romanzi è stata rifilata loro una visione completamente falsa della vita e sono state suscitate aspettative che non potranno mai essere esaudite. Tutto questo esercita, nella maggior parte dei casi, il piú deleterio influsso sulla vita intera. Decisamente in vantaggio, da questo punto di vista, sono le persone che in gioventú non hanno avuto tempo o modo di leggere romanzi, come artigiani e simili.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 695-696)

2 MARZO

Chi è disonesto nel poco…

Manifestandosi solo attraverso le singole azioni, il carattere di ciascun individuo non è direttamente osservabile né dall'"interno" né dall'"esterno"; tuttavia può essere desunto (in modo ipotetico e imperfetto) a partire dalle azioni stesse. In questo senso, è sempre possibile farsi un'idea delle persone che si incontrano e decidere se convenga o meno frequentarle. Nell'invito a diffidare programmaticamente di chi è sleale anche solo nelle piccole cose, risuona senza dubbio il passo evangelico: «Chi è fedele nel poco è fedele anche nel molto e chi è disonesto nel poco, è disonesto anche nel molto» (Lc 16,10 in *La Bibbia concordata*, a cura della Società Biblica Italiana, Mondadori, Milano 1969[2], p. 1760).

Come un botanico conosce l'intera pianta da una singola foglia, come Cuvier ricostruiva l'animale intero a partire da un unico osso, cosí da un'unica azione caratteristica di una persona si può ottenere una corretta conoscenza del suo carattere, ossia lo si può, in una certa misura, ricostruire, persino nei casi in cui l'azione riguardi una piccolezza – anzi, a maggior ragione proprio in questi casi, perché spesso nelle cose importanti la gente usa cautela, mentre nelle piccolezze segue, senza troppo riflettere, la propria natura. Appunto per questo è cosí vera la sentenza di Seneca: *argumenta morum ex minimis quoque licet capere* (ep. 52)*. Se in simili circostanze uno dimostra, con il suo atteggiamento assolutamente irrispettoso ed egoistico, che la rettitudine delle intenzioni è estranea al suo cuore, allora, senza la dovuta garanzia, non gli si dovrebbe affidare neppure un centesimo […]. In base al medesimo principio, persino con i cosiddetti buoni amici bisognerebbe rompere immediatamente anche solo per delle piccolezze, se rivelano un carattere malvagio, brutto o volgare, in modo da prevenire i loro tiri peggiori che non attendono altro che l'occasione per realizzarsi. La medesima cosa vale per i servitori domestici. Lo si ricordi sempre: meglio soli che fra traditori.

(*Parerga e paralipomena*, II, pp. 252-253)

* Cfr. Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, a cura di U. Boella, Utet, Torino 1969, V, 52, 12, pp. 288-289: *argumentum morum ex minimis quoque licet capere* («la condotta di un uomo la si può conoscere anche da fatti assolutamente insignificanti»). [A.N.]

3 MARZO

Aristotele

Il giudizio che Schopenhauer dà di Aristotele è a dir poco anticonvenzionale. Il grande pensatore greco sarebbe un tipo psicologico caratterizzato da un notevole ingegno per le indagini empiriche e pragmatiche, ma strutturalmente privo di profondità filosofica e, per questo, poco incline alla metafisica; di qui la sua incapacità di comprendere l'inestimabile valore del pensiero di Platone. Criticando lo stile compositivo delle opere aristoteliche, Schopenhauer sembra dimenticare che di esse ci sono pervenute quelle destinate alla scuola (il Liceo), e per giunta non nella forma in cui Aristotele le aveva concepite, ma secondo un lavoro di edizione e assemblaggio realizzato da studiosi successivi (tra cui soprattutto Andronico di Rodi). Schopenhauer rimprovera inoltre ad Aristotele di aver condotto un'indagine cosmologica viziata dalla pretesa di «voler conoscere e determinare l'essenza della natura in base a puri concetti», inaugurando cosí il metodo cavilloso e pedante della Scolastica medievale (cfr. *Parerga e paralipomena* I, pp. 60-61). La cosmologia aristotelica – accettata in seguito, nella versione tolemaica, dalla Chiesa cattolica – rappresentò in effetti un forte ostacolo alla rivoluzione scientifica dell'età moderna (basti pensare al processo a Galileo). In ogni caso, il passo dei *Parerga* qui riportato rimane interessante e, in fondo, anche divertente, soprattutto per la brillante impertinenza con cui Schopenhauer osa canzonare il «maestro di color che sanno».

Come fondamentale caratteristica di *Aristotele* si potrebbe indicare un grandissimo acume, unito ad accortezza, capacità di osservazione, poliedricità e mancanza di profondità. La sua visione del mondo è piatta, se pure organizzata con acume. La profondità trova la sua materia in noi stessi; l'acume deve prenderla necessariamente dall'esterno, per avere dei dati. Tuttavia in quell'epoca i dati empirici erano in parte scarsi, in parte persino falsi. Perciò oggi lo studio di Aristotele non è piú molto proficuo, mentre quello di Platone lo rimane al massimo grado. La qui biasimata mancanza di profondità in Aristotele diviene ovviamente visibile piú che mai nella metafisica, dato che qui non basta, come in altri campi, il semplice acume; perciò in essa Aristotele soddisfa pochissimo. La sua *Metafisica* è in gran parte un parlare avanti e indietro dei filosofemi dei suoi predecessori, che egli critica e confuta dal proprio punto di vista perlopiú sulla base di alcune loro affermazioni isolate, senza penetrare realmente il loro significato, ma piuttosto come uno che sfondi la finestra dall'esterno. Dottrine

originali ne ha formulate poche o nessuna, quanto meno non in modo coerente. Il fatto che dobbiamo alla sua polemica gran parte della nostra conoscenza dei filosofemi piú antichi costituisce un merito casuale. Attacca maggiormente Platone proprio là dove questi è completamente nel giusto. Le «idee» di Platone gli tornano continuamente alla bocca come qualcosa che non riesce a digerire: egli è deciso a non farle valere. […] In generale, la sua inclinazione empirica gli dà la tendenza a muoversi in ampiezza, sicché devia cosí facilmente e cosí spesso dal filo del discorso precedentemente intrapreso, da essere quasi incapace di svolgere a lungo un ragionamento e concluderlo; ma proprio in questo consiste il pensare *in profondità*. Aristotele, al contrario, va ovunque a caccia di problemi, tuttavia li tocca soltanto e, senza risolverli o anche soltanto discuterli a fondo, passa subito ad altro. Perciò il suo lettore pensa cosí spesso: «ecco, ci siamo!»; ma non si è mai a nulla; di conseguenza, quando ha sollevato un problema e lo segue per un po', sembra cosí spesso avere la verità sulla punta della lingua – ma ecco che improvvisamente si rivolge a qualcos'altro e ci lascia nel dubbio. Questo perché non riesce a soffermarsi su nulla, ma salta continuamente da ciò di cui sta parlando a qualcos'altro che in quel momento gli passa per la testa, come un bambino che lascia cadere un giocattolo per afferrarne un altro, appena visto. Questo è il lato debole del suo spirito: è la vivacità tipica della superficialità.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 57-59)

4 MARZO

Affinità degli eccessi

Qualsiasi eccellenza in un qualche campo dell'attività umana costituisce una forma di eccesso o esorbitanza rispetto alla "comune misura". Ciò fa sí che una determinata perfezione o virtú assuma spesso l'apparenza del corrispondente vizio o difetto, e viceversa; anche i vizi e i difetti rappresentano infatti una forma di dismisura (se pure in una direzione opposta, giudicata come negativa o sbagliata). Schopenhauer ritiene che accorgersi della dimensione "quantitativa" delle anomalie caratteriali degli altri sia molto piú semplice che determinare correttamente la "qualità" di tali anomalie; perciò ci accade spesso di scambiare le imperfezioni dei nostri conoscenti per virtú, e viceversa.

Ogni perfezione umana è affine a un qualche difetto nel quale rischia di tramutarsi; ma anche, inversamente, ogni difetto è affine a una qualche perfezione. Perciò l'errore in cui incorriamo nei confronti di un'altra persona si basa spesso sul fatto che, quando iniziamo a conoscerla, scambiamo i suoi difetti per le perfezioni affini, o viceversa: e cosí chi è prudente ci appare vile, chi è parsimonioso avaro; oppure lo spendaccione ci appare liberale, il villano una persona diretta e sincera, l'insolente uno che incede con nobile fiducia in sé stesso, e cosí via.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 229)

5 MARZO

I confini dell'orizzonte

Ciascuno di noi è portato a credere che i limiti della realtà coincidano con i limiti della sua comprensione o intelligenza della realtà stessa. Questo presupposto – radicato "fisiologicamente" nella nostra psicologia individuale – ci induce a considerare noi stessi (le nostre opinioni, le nostre capacità, i nostri ideali) come il metro di misura e di giudizio del nostro prossimo. Tra individui intellettualmente e moralmente omogenei, questo meccanismo può anche costituire un mezzo efficace di comprensione reciproca; ma gli individui superiori subiscono in tal modo un mortificante livellamento, che li condanna perlopiú all'incomprensione.

Ognuno considera la fine del proprio orizzonte come la fine del mondo: nella visione intellettuale ciò è tanto inevitabile quanto, nella visione fisica, l'illusione che all'orizzonte il cielo tocchi la terra. Peraltro, su questo si fonda anche il fatto che ciascuno ci misuri con il suo metro, che è perlopiú un misero metro da sarto, e noi dobbiamo tollerare una cosa del genere; come pure il fatto che ognuno ci attribuisca la sua bassezza, finzione, questa, ammessa una volta per tutte.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 662)

6 MARZO

Idea e cosa in sé

Nonostante l'apparente inconciliabilità delle filosofie di Platone e Kant, «idea» e «cosa in sé» sono secondo Schopenhauer due figure teoriche estremamente affini: estranee a spazio, tempo e causalità, rappresentano ciò che non muta e non diviene, ma *è* sempre. Esse si differenziano solo per un'unica determinazione: mentre la cosa in sé è per definizione inconoscibile, l'idea platonica costituisce un possibile oggetto di intuizione. Schopenhauer opera una forzatura notevole del discorso kantiano: una platonizzazione di Kant (tentata in quegli stessi anni anche da altri autori, tra cui Schelling), piú che una kantianizzazione di Platone, che emerge nel testo in modo inequivocabile. Piú precisamente, Schopenhauer interpreta il "rapporto" (di contrapposizione o distinzione) tra fenomeno e cosa in sé come *analogo* a quello posto da Platone tra una determinata cosa singola e la corrispondente idea.

Stia davanti a noi un animale in piena attività vitale. Platone dirà: «Questo animale non ha un'esistenza verace, ma solo un'esistenza apparente, un costante divenire, un esistere relativo, che può essere detto un non-essere altrettanto bene che un essere. Dotata di verace essenza è solo l'idea che si riflette in quest'animale […]. In quanto dunque riconosciamo in questo animale la sua idea, è tutt'uno e senza importanza che abbiamo ora questo animale davanti a noi o che abbiamo davanti il suo progenitore vissuto mille anni fa, che esso inoltre sia qui o in una terra lontana, che si presenti in questa o quella maniera, posizione, azione, che infine sia questo o un qualsiasi altro individuo della sua specie; tutto ciò è niente e riguarda solo il fenomeno; solo l'idea dell'animale ha vero essere ed è oggetto di conoscenza reale». Cosí Platone. Kant direbbe all'incirca: «Questo animale è un fenomeno nel tempo, nello spazio e nella causalità, che sono tutte condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza insite nella nostra facoltà conoscitiva, non determinazioni della cosa in sé. Perciò questo animale, come noi lo percepiamo in questo tempo determinato, in questo luogo dato, come individuo divenuto nella connessione dell'esperienza, cioè nella catena delle cause e degli effetti, e altrettanto necessariamente transeunte, non è una cosa in sé, bensí un fenomeno valevole solo in relazione alla nostra conoscenza. Per poterlo conoscere secondo ciò che può essere in sé, quindi indipendentemente da tutte le determinazioni che rientrano nel tempo, nello spazio e nella causalità, sarebbe richiesto un modo di

conoscere diverso da quello a noi soltanto possibile, mediante sensi e intelletto».

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 353)

7 MARZO

La corporazione della mediocrità

Ogni società umana elabora una narrazione che serve a giustificare le disuguaglianze sociali ed economiche vigenti al suo interno. Nelle società occidentali moderne, come principio ufficiale di determinazione e giustificazione delle disuguaglianze si è affermato sempre piú quello della meritorietà. Tuttavia l'effettiva preminenza di tale principio è sempre problematica, non tanto o non solo per (ovvie) ragioni di nepotismo, clientelismo e corruzione. A volte, infatti, capita che i piú bravi siano di tanto superiori agli altri (finanche di coloro che dovrebbero valutarli) che i loro meriti rimangono a lungo incompresi. Oppure, piú frequentemente, tra la maggioranza dei mediocri si crea una tacita e istintiva complicità "corporativa" che porta alla mortificazione e all'esclusione intenzionale degli individui piú dotati.

Ci sono due modi di rapportarsi ai meriti: o averne di propri o non farne valere nessuno. Il secondo è quello generalmente preferito, per la sua maggiore comodità.
Di conseguenza, non appena in un qualche ambito si preannuncia un talento eminente, tutti i mediocri di quell'ambito si sforzano unanimemente di coprirlo, di sottrargli qualsiasi opportunità e impedirgli in tutti i modi di farsi conoscere, di mostrarsi e venire alla luce, né piú né meno che se si trattasse di alto tradimento nei confronti della loro incapacità, piattezza e ottusità. Nella maggior parte dei casi, il loro sistema di repressione ha abbastanza successo per un bel po' di tempo, perché proprio il genio – che, con infantile fiducia, offre loro la sua opera affinché possano gioirne – non è minimamente all'altezza delle astuzie e degli intrighi di anime meschine, che solo nella volgarità, e in essa però perfettamente, sono a proprio agio; egli non sospetta neppure simili intrighi né li comprende, e quindi, disorientato dalla cattiva accoglienza, inizierà forse a dubitare della propria opera; in questo modo, però, potrà perdere fiducia in sé stesso e rinunciare ai propri sforzi, se non gli si apriranno per tempo gli occhi su quegli esseri ignobili e sulle loro macchinazioni.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 503)

8 MARZO

La saggezza del femminino

Nell'antichità, le donne dei popoli "barbari" (Celti, Germani, Galli) godevano generalmente di una considerazione maggiore rispetto alle donne greche o romane: potevano partecipare alle discussioni concernenti la pace o la guerra e avevano accesso alla funzione sacerdotale e al sapere iniziatico, anche in virtú delle particolari facoltà divinatorie loro attribuite. Richiamandosi alle usanze dei Germani, Schopenhauer – che in altri luoghi delle sue opere appare affetto da un vetusto patriarcalismo, quando non addirittura da una conclamata misoginia – riconosce che le donne mostrano spesso un equilibrio e una concretezza superiori rispetto all'uomo. Queste virtú rendono preziosi e anzi insostituibili i loro consigli, soprattutto nelle situazioni piú delicate.

Nelle questioni difficili non è affatto deplorevole, come facevano gli antichi Germani, chiedere consiglio anche alle donne. Il loro modo di vedere le cose è infatti completamente diverso dal nostro, soprattutto perché esse considerano preferibilmente il percorso piú breve per raggiungere la meta e, in generale, ciò che è piú vicino, mentre noi, proprio perché ce l'abbiamo sotto il naso, di solito non ci facciamo caso; abbiamo quindi bisogno di esservi ricondotti, per riacquisire una visione semplice e ravvicinata. A questo si aggiunge anche il fatto che le donne sono decisamente piú sobrie di noi, per cui non vedono nelle cose piú di quanto non vi sia in realtà; mentre noi, quando le nostre passioni si agitano, ingigantiamo facilmente ciò che abbiamo davanti o vi aggiungiamo elementi immaginari.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 678-679)

9 MARZO

Nella grotta di Posillipo

Il grado di intelligibilità della natura in base al principio di causalità – che per Schopenhauer costituisce il fondamentale principio di spiegazione scientifica – è inversamente proporzionale alla complessità dei fenomeni studiati: quanto piú un fenomeno è articolato o complesso, tanto piú insoddisfacente risulta la spiegazione puramente causale. *Al culmine* di questa complessità sta l'agire umano, in cui la causalità in senso stretto sembrerebbe addirittura venir meno. Ma, come avviene nella grotta di Posillipo (visitata da Schopenhauer nel marzo del 1819), cosí anche qui, nel punto piú buio e profondo del percorso, appare improvvisamente una "luce" che giunge dall'estremità opposta – e cioè, fuor di metafora, dall'*interiorità* dell'essere umano. La vera essenza delle cose, che è e rimarrà sempre inaccessibile "dall'esterno", ci si dischiude (parzialmente) "all'interno", rivelandosi come *volontà*.

Come entrando nella grotta di Posillipo si va sempre piú verso l'oscurità, finché, dopo che se n'è oltrepassata la metà, la luce del giorno dall'altra estremità comincia ormai a rischiarare il cammino – esattamente cosí qui, dove la luce dell'intelletto rivolta verso l'esterno, con la sua forma della causalità, dopo essere stata sempre piú sopraffatta dal buio, alla fine non mandava piú che un debole e incerto chiarore; proprio allora le viene incontro un rischiaramento di tutt'altra natura da tutta un'altra parte, dalla nostra propria interiorità, grazie alla casuale circostanza che noi, giudicanti, siamo proprio qui gli oggetti giudicandi stessi. Per l'intuizione esterna e l'intelletto in essa attivo, la crescente difficoltà di comprensione della connessione causale, all'inizio cosí chiara, era gradualmente tanto cresciuta che questa nelle azioni animali diventava da ultimo quasi dubbia e faceva apparire queste ultime addirittura come una specie di miracolo. Ma proprio adesso viene da tutta un'altra parte, dall'Io personale dell'osservatore, l'insegnamento immediato che in quelle azioni l'agente è la volontà, la volontà che gli è piú nota e familiare di tutto quanto l'intuizione esterna gli possa mai offrire […]. Le due fonti originariamente diverse della nostra conoscenza, quella esterna e quella interna, devono a questo punto essere messe in collegamento dalla riflessione. Esclusivamente da questo collegamento scaturisce la comprensione della natura e del proprio Io: allora però l'essenza della natura è dischiusa per il nostro intelletto, al quale di per sé stesso solo l'esterno è sempre accessibile, e il mistero che la filosofia

ha cercato cosí a lungo di svelare, è svelato.

(*Sulla volontà nella natura*, pp. 161-162)

10 MARZO

Il colore di Adamo

Dalla costitutiva debolezza fisica dell'uomo rispetto agli altri animali (è privo di pelliccia, di artigli, di zanne ecc.) Schopenhauer deduce che il genere umano possa avere avuto origine solo nella fascia tropicale del pianeta, dove il clima caldo e l'abbondanza di frutti consentivano la sopravvivenza anche senza l'ausilio della tecnica (sviluppata successivamente). Poiché il colore naturale della pelle degli uomini che abitano ai Tropici è scuro, Schopenhauer conclude che il colore originario della pelle umana è scuro e che «l'Adamo della nostra specie dev'essere pensato nero». Soltanto in seguito l'uomo avrebbe abbandonato la sua patria originaria e raggiunto altre zone del globo terrestre, dove i differenti fattori climatici avrebbero causato un graduale «impallidimento» della sua pelle, divenuto poi ereditario. Schopenhauer spiega il nesso tra clima e colore della pelle in base all'azione del calore e della luce del Sole sulla rete epidermale scoperta dallo scienziato italiano Marcello Malpighi (10 marzo 1628-29 novembre 1694).

L'origine dell'uomo può essere avvenuta solo tra i tropici, perché nelle altre zone l'essere umano appena nato sarebbe perito al primo inverno. Egli era cresciuto infatti, se pure non privo delle cure materne, comunque privo di istruzione, e non aveva ereditato conoscenze da nessun antenato. Perciò l'infante della natura dovette innanzitutto riposarsi al suo caldo seno, prima che ella potesse inviarlo nell'inospitale mondo. Senonché nelle zone calde l'essere umano è nero, o quanto meno bruno scuro. Questo è dunque, senza distinzione di razza, il vero colore naturale e peculiare del genere umano, e in natura non c'è mai stata una razza bianca; anzi, parlare di una simile razza e suddividere puerilmente gli uomini in razza bianca, gialla e nera, come ancora si fa in tutti i libri, dimostra grande parzialità e mancanza di riflessione. […] Solo dopo essersi riprodotto per lungo tempo al di fuori della sua unica patria naturale situata tra i tropici – e dopo che, come risultato di questa proliferazione, la sua specie si è diffusa nelle zone piú fredde – l'uomo è diventato chiaro e, infine, bianco. Quindi il ceppo europeo è gradualmente diventato bianco solo in conseguenza dell'influsso climatico della zona temperata e fredda. […] La causa fisica prossima di questo impallidimento dell'essere umano, bandito dalla propria patria naturale, suppongo sia che, nel clima caldo, luce e calore producono sulla *rete Malpighi* una lenta ma costante disossidazione dell'anidride

carbonica, che in noi fuoriesce dai pori non decomposta e lascia come residuo la quantità di carbonio sufficiente per la colorazione della pelle […]. Pertanto, l'Adamo della nostra specie deve essere pensato nero, ed è ridicolo che i pittori ritraggano bianco, ossia nel colore derivato dall'impallidimento, questo primo uomo. Inoltre, poiché Jahvè lo ha creato a sua immagine, nelle opere d'arte dovrebbe essere rappresentato nero anche Lui; tuttavia può essere lasciato con la tradizionale barba bianca, perché la radezza della barba non è connessa al colore nero ma semplicemente alla stirpe etiope. D'altronde, le piú antiche immagini della Madonna, per come le si trova in Oriente e ancora oggi in alcune antiche chiese italiane, sono con il volto nero, e cosí anche il Bambin Gesú.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 168-170)

11 MARZO

Un ritratto di Schopenhauer

Georg Römer (1813-1869), un mercante e commediografo di Francoforte, fu uno dei pochissimi privilegiati ai quali Schopenhauer concesse l'onore di una frequentazione stretta e regolare. Il loro primo incontro avvenne nel 1835. Diversi anni dopo, in una lettera dell'11 marzo 1852 all'allievo Frauenstädt (cfr. *Epistolario*, II, p. 92) Schopenhauer parlò di lui come di un vecchio amico che era rimasto entusiasta della lettura dei *Parerga e paralipomena*. Römer mise per iscritto i suoi ricordi e le sue conversazioni con il filosofo in due articoli apparsi nel 1863, due anni dopo la morte di Schopenhauer, con il titolo *Arthur Schopenhauer im persönlichen Verkehr* («Arthur Schopenhauer nei rapporti personali»). Per la sua superiore e imprevedibile arguzia, Schopenhauer è descritto da Römer come il «filosofo che rideva e faceva ridere» (cfr. *Colloqui*, p. 80).

Schopenhauer era straordinariamente sensibile ed eccitabile. Se sentiva raccontare un'impresa magnanima gli venivano le lacrime agli occhi, e la stessa cosa capitava se era lui stesso a raccontare qualche cosa di nobile o di commovente, e allora la voce gli mancava per alcuni secondi. Natura aristocratica da cima a fondo, odiava ogni banalità e volgarità; e, sebbene mostrasse grande bontà e gentilezza verso quelli in cui aveva scoperto delle qualità che apprezzava, non era facilmente disposto ad attaccare discorso col primo sconosciuto. Come prova della sua gentilezza e compiacenza, posso dire che Schopenhauer, in un momento in cui era particolarmente occupato, si dichiarò volentieri disposto a leggere da cima a fondo i manoscritti di diverse commedie che io avevo scritte, di cui una venne rappresentata nel teatro di Darmstadt e un'altra nel teatro comunale di qui, e a parlarne con me quando ci s'incontrava la sera […].

Spesso accompagnavo Schopenhauer nelle sue passeggiate verso il Roderberg o lungo il Meno, durante le quali egli fumava il suo sigaro e discorreva animatamente di tutto ciò che capitasse. Il suo cane barbone camminava vicino a noi e rimaneva inosservato come quando ci si trovava insieme in casa di Schopenhauer. Mi ricordo di aver raccontato al filosofo, un giorno, che la gente diceva che lui, quando voleva sgridare il suo cane barbone, lo chiamava «uomo che non sei altro!». Lo ammise ridendo e spiegò la cosa come uno sfogo del suo umore e nient'altro…

(*Colloqui*, pp. 80-82)

12 MARZO

Il solitario cammino del Sole

Il Sole, la «stella diurna», rappresenta da sempre per gli uomini il corpo celeste piú importante. Molte religioni hanno associato al divino l'immagine di questo astro, considerato distruttore dell'oscurità e fonte di vita. A causa del suo corso, che prevede un periodico sorgere, tramontare e risorgere, il Sole è per antonomasia il simbolo della resurrezione. Nella parabola che segue, Schopenhauer intende alludere probabilmente alla divina autosufficienza dell'uomo superiore: come lo splendore e la maestosità del Sole sono tali anche quando non c'è nessuno che possa scorgerli, cosí la vera grandezza non ha bisogno del riconoscimento altrui per risplendere, perché è già perfetta e compiuta in sé stessa.

Al tempo in cui la superficie terrestre consisteva in una crosta di granito uniforme e piatta e non c'erano ancora le condizioni per la nascita di alcun essere vivente, un mattino sorse il Sole. La messaggera degli dèi, Iride, che era appena arrivata lí in volo per ordine di Giunone, passando accanto al Sole gridò: «Perché ti affanni a sorgere? Non c'è alcun occhio che possa percepirti, né alcun colosso di Memnone che possa risuonare!». La risposta fu: «Ma io sono il Sole, e sorgo perché lo sono: mi veda chi può!».

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 714-715)

13 MARZO

«Oh, most lame and impotent conclusion!»

Nella composizione delle opere letterarie la conclusione è, secondo Schopenhauer, sempre piú difficile dell'inizio, perché deve corrispondere a un numero maggiore di aspettative del fruitore (che possono riguardare la coerenza nello sviluppo e nell'epilogo della trama, oppure istanze estrinseche all'opera, come il desiderio di un finale univocamente lieto o tragico). Come paradigma di finale poco riuscito Schopenhauer cita una famosa tragedia di Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Emilia Galotti, rappresentata per la prima volta a Braunschweig il 13 marzo 1772. Lessing ripropone, trasfigurandola in un contesto borghese, la leggenda latina di Virginia, una giovane plebea di straordinaria bellezza, che il padre Virginio uccide per sottrarla alla concupiscenza del malvagio decemviro Appio Claudio. Il finale «rivoltante» di cui parla Schopenhauer narra appunto dell'omicidio di Emilia Galotti, insidiata dal duca Ettore, per mano del padre Edoardo. Quest'opera di Lessing fu particolarmente apprezzata da Goethe: ne I dolori del giovane Werther l'Emilia Galotti è il libro che, la sera in cui avviene il suicidio del protagonista, rimane aperto sulla sua scrivania.

«Ogni inizio è difficile», si dice. Ma nella drammaturgia è vero il contrario: ogni fine è difficile. Lo dimostrano gli innumerevoli drammi la cui prima metà promette abbastanza bene, ma che poi si intorbidiscono, si arenano, traballano – soprattutto nel famigerato quarto atto – e infine sfociano in un finale talvolta forzato, talvolta insoddisfacente, talvolta previsto già molto prima da chiunque, talvolta, come nel caso dell'*Emilia Galotti*, in un finale addirittura rivoltante, che fa tornare a casa lo spettatore del tutto contrariato. *What a lame and impotent conclusion*, dice Shakespeare […]*. Questa difficoltà dell'epilogo è dovuta in parte al fatto che è sempre piú facile intricare le cose piuttosto che districarle, ma in parte anche al fatto che, per l'inizio, lasciamo al poeta *carte blanche*, mentre per il finale abbiamo precise pretese: deve essere completamente felice o completamente tragico, laddove le cose umane non prendono facilmente una piega cosí decisa; deve inoltre risultare naturale, autentico e non forzato, e ciononostante risultare imprevedibile a chiunque. – La medesima cosa vale per il poema epico e per i romanzi: solo che, nel caso del dramma, la sua natura maggiormente compatta rende piú evidente tutto questo, aumentando la difficoltà.

* Citazione dall'*Otello* (II, 1, 161). Il passo preciso recita: «Oh, most lame and impotent conclusion!», ossia: «Oh, stiracchiata e sterile conclusione!» (W. Shakespeare, *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Milano 1993, p. 875). [A.N.]

14 MARZO

La vita è un affare che non copre le spese

A uno sguardo impavido e imparziale la vita si presenta come intrinsecamente votata al dolore; piú che di un dono, essa ha le caratteristiche di un debito. Le sofferenze che la caratterizzano – vecchiaia, malattia e morte – rappresentano un eloquente verdetto della natura, che confuta, senza possibilità di appello, ogni incauto e illusorio "ottimismo". L'esistenza appare cosí, in ultima analisi, come un doloroso percorso di purificazione da quell'errore originario che consiste nel *volerla*.

La vita, con le sue avversità piccole, meno piccole e grandi di ogni ora, ogni giorno, ogni settimana e ogni anno, con le sue speranze deluse e i suoi incidenti, che rendono vano ogni calcolo, porta impresso cosí chiaramente lo stampo di qualcosa che ci dev'esser reso uggioso, che è difficile capire come si sia potuto disconoscere ciò e come ci si sia fatti persuadere che essa esiste per essere goduta con gratitudine, e l'uomo per essere felice. Al contrario, quella continua illusione e delusione, come anche il costante modo di essere della vita, si presentano come se fossero stati disegnati e calcolati per suscitare la convinzione che niente vale i nostri sforzi, le nostre fatiche e lotte, che tutti i beni sono nulli, che il mondo fa bancarotta da ogni parte e che la vita è un affare che non copre le spese – acciocché la nostra volontà se ne distolga.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2071)

15 MARZO

I falsi pregiudizi contro il suicidio

Schopenhauer contesta i comuni pregiudizi sul suicidio e la volgare stigmatizzazione che ne consegue. Le obiezioni alla legittimità del suicidio addotte dalle «religioni monoteistiche» (ebraismo, cristianesimo e Islam) e riprese dalla maggior parte dei filosofi europei sono, a suo parere, dei sofismi facilmente confutabili. Non ci sono ragioni strettamente morali o giuridiche per condannare il suicidio, dal momento che non si può negare a nessuno un diritto assoluto sulla propria persona; è inoltre sciocco rubricarlo come crimine o prevedere per chi lo commetta una qualsiasi "pena" (come le mancate esequie), perché niente può spaventare chi sia già intenzionato a togliersi la vita. Schopenhauer certamente rifiuta il suicidio, ma in base a ragioni filosofiche (o, piuttosto, metafisiche), non morali o religiose, e cioè perché lo considera il risultato del piú radicale avviluppamento nell'illusione della vita: non un delitto, ma un *errore*. Se la morte fosse l'annientamento assoluto del morente, il suicidio rappresenterebbe una possibile soluzione al dolore dell'esistenza. Ma – conclude Schopenhauer citando l'*Amleto – there lies the rub*, qui sta il problema: la morte è davvero annientamento assoluto?

Il suicidio viene addirittura annoverato tra i crimini e, soprattutto nell'Inghilterra volgarmente bigotta, si accompagna a una sepoltura ignominiosa e alla confisca del lascito ereditario – per cui la giuria emette quasi sempre una sentenza di follia. Ma al riguardo si lasci decidere innanzitutto il sentimento morale, e si confronti l'impressione che ci fa la notizia che un conoscente ha commesso un crimine – ossia un omicidio, un atto di crudeltà, una frode, un furto – con l'impressione che ci fa la notizia della sua morte libera e volontaria. Mentre la prima suscita in noi viva indignazione, massimo disappunto, invocazione di una pena o di una vendetta, la seconda suscita in noi malinconia e compassione, alle quali si mescola molto piú spesso una certa ammirazione per il coraggio della persona, piuttosto che la disapprovazione morale che accompagna una cattiva azione. Chi non ha avuto conoscenti, amici, parenti che si sono congedati dal mondo in modo libero e volontario? E a costoro si dovrebbe pensare con ripugnanza, come a dei criminali? *Nego ac pernego*! […] È forse il monologo di Amleto la meditazione di un crimine? Amleto si limita a dire che, se fossimo sicuri di essere assolutamente annientati dalla morte, allora quest'ultima, considerato come è fatto il mondo, sarebbe da scegliere incondizionatamente. *But there lies the rub*.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 332-335)

16 MARZO

I silenziosi santuari della filosofia

Nel primo volume di *Parerga e paralipomena* Schopenhauer afferma che conoscere le opere dei grandi pensatori attraverso il resoconto o il giudizio di qualcun altro (per quanto acuto ed erudito egli possa essere) è come farsi masticare il cibo da un'altra persona. La conoscenza diretta dei testi filosofici non può essere sostituita da nessun resoconto o manuale perché, quanto piú alto e importante è un pensiero, tanto piú facilmente esso viene equivocato e deturpato da coloro che, per vanità o per mestiere, si sforzano di divulgarlo, insegnarlo o discuterlo. Ciò vale, secondo Schopenhauer, specialmente in relazione a Kant: solo la lettura approfondita dei suoi testi offre la possibilità di comprendere il suo pensiero in modo autentico e puro. Biasimando le «recenti» esposizioni della filosofia kantiana, Schopenhauer intende riferirsi polemicamente agli allievi diretti e indiretti di Hegel.

Invano […] si cercherà la dottrina kantiana altrove che nelle proprie opere di Kant; ma queste poi sono sempre istruttive, anche dove egli erra, anche dove sbaglia. Per effetto della sua originalità vale di lui in altissimo grado ciò che vale propriamente di tutti i filosofi autentici: solo dai loro stessi scritti li si conosce, non dai resoconti degli altri. Giacché i pensieri di quegli spiriti straordinari non sopportano di essere filtrati da un cervello comune. Generati dietro le fronti ampie, alte e ben arcuate, sotto cui brillano occhi raggianti, essi perdono, se trasportati nell'angusto alloggio e sotto il basso tetto dei crani stretti, schiacciati, dalle spesse pareti, da cui spiano sguardi ottusi, rivolti a scopi personali, ogni forza e ogni vita, e non somigliano neanche piú a sé stessi. Anzi, si può dire che questa specie di cervelli operano come specchi deformanti, in cui tutto si storce, si sfigura, perde la simmetria della sua bellezza e presenta una smorfia. Solo dai loro stessi autori si possono ricevere i pensieri filosofici; quindi chi si sente spinto alla filosofia deve far visita agli immortali maestri di essa nel silenzioso santuario delle loro opere stesse.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 29)

17 MARZO

Il carattere nazionale dei Tedeschi

Pur riconoscendo che il valore di una persona non dipende dalla nazionalità ma dalle sue qualità individuali (morali o intellettuali), Schopenhauer osservava che ogni popolo presenta un peculiare «carattere», ossia che, nella maggioranza degli individui che lo costituiscono, si manifestano – in base a circostanze esterne, perlopiú ambientali o storiche – alcuni specifici tratti *deteriori* della natura umana che, proprio in quanto tali, si propagano piú facilmente. La sua descrizione dei vari caratteri nazionali è, di conseguenza, cruda e impietosa. Schopenhauer non risparmia neppure il proprio popolo; anzi, secondo Anacleto Verrecchia, «nessuno ne disse tanto male, neppure Lichtenberg, neppure Nietzsche» (*Colloqui*, p. 52). Nei tedeschi Schopenhauer rilevava in generale una peculiare «trascuratezza di stile», sia nello scrivere che nel vestire (*Parerga* II, p. 595), e la tendenza a complicare inutilmente qualsiasi impresa pratica o teorica, ovvero a «cercare tra le nuvole ciò che sta sotto il loro naso» (*Idem*, p. 263). Proprio questa caratteristica sarebbe responsabile della decadenza intellettuale, soprattutto filosofica, della cultura tedesca successiva a Kant. In un appunto del 1830 Schopenhauer scrive: «Disprezzo la nazione tedesca per la sua infinita stupidità e mi vergogno di appartenervi» (cit. in *Colloqui*, p. 52). Il passo che segue è una delle aggiunte che il filosofo aveva predisposto per la seconda edizione di *Parerga e paralipomena* (pubblicata postuma nel 1862).

Il *vero carattere nazionale dei Tedeschi è la pesantezza*: essa traspare dal loro modo di camminare, dal loro modo di agire, dalla loro lingua, dal loro modo di parlare, raccontare, intendere e pensare, ma soprattutto dal loro *stile* di scrittura, dal piacere che essi traggono dai periodi lunghi, pesanti, ingarbugliati, con i quali la memoria deve in solitudine e pazientemente apprendere per cinque minuti la lezione che le viene impartita, finché in ultimo, alla fine del periodo, l'intelletto può trarre le conclusioni e gli enigmi sono risolti. Di tutto ciò i Tedeschi si compiacciono, e se ci sono ancora da aggiungere preziosismi, ampollosità e una affettata σεμνότης*, l'autore se ne bea; ma il Cielo dia al lettore la pazienza.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 599-600)

* «Gravità» (di stile o di tono). Senza accento nel testo. [A.N.]

18 MARZO

L'insondabile

Domandare il «perché» di un certo ente o evento – ossia, cercare il «fondamento» o la «ragione» che renda *necessario* e quindi *spiegabile* l'esistere di quell'ente o l'accadere di quell'evento – è un abito che appartiene alla struttura congenita del nostro intelletto. Noi non possiamo conoscere o concepire le cose se non come aventi una determinata e necessitante «ragione». In termini piú tecnici: il «principio di ragion sufficiente» costituisce la base e il presupposto di ogni nostra conoscenza. Ma, proprio per questo, tale principio vale solo per la realtà cosí come noi la conosciamo (il «fenomeno»), non per la realtà in sé stessa (la «cosa in sé»). L'essenza ultima delle cose – la volontà di vivere – non obbedisce ad alcun «perché» o fondamento, ma è svincolata da qualsiasi necessità: è assolutamente infondata, *libera*. Con essa termina dunque ogni possibile spiegazione e si apre l'opaco regno dell'insondabile.

Se guardiamo e consideriamo un qualunque essere naturale, p.e. un animale, nel suo esistere, vivere e agire, esso, nonostante tutto ciò che zoologia e zootomia possano insegnarci al riguardo, ci sta davanti come un mistero insondabile. Ma allora la natura rimarrebbe eternamente muta alla nostra domanda, per pura ostinazione? Essa non è forse – come tutto ciò che è grande – aperta, schietta e persino ingenua? Può quindi la sua risposta mancare per una ragione differente dal fatto che la domanda era sbagliata, forzata, muoveva da presupposti falsi o ospitava in sé addirittura una contraddizione? È mai pensabile, infatti, che possa esistere un nesso di ragioni e conseguenze là dove esso sia destinato a rimanere eternamente ed essenzialmente celato? – Certamente le cose non stanno cosí. Piuttosto, l'insondabile è tale perché noi cerchiamo ragioni e conseguenze in un ambito a cui questa forma è estranea, e quindi seguiamo la catena di ragioni e conseguenze su una pista del tutto erronea. Cerchiamo infatti di raggiungere l'intima essenza della natura – che ci si fa avanti in ogni fenomeno – sul filo del principio di ragione, mentre quest'ultimo è la mera forma con cui il nostro intelletto comprende il fenomeno, ossia la superficie delle cose; e invece noi vorremmo, per mezzo di esso, andare al di là del fenomeno.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 101)

19 MARZO

Invidia

Schopenhauer ritiene che il termine «aristocrazia» abbia un triplice significato, a seconda che si riferisca a una condizione di nascita, al possesso di beni materiali o a particolari qualità spirituali (intellettuali o morali). Esistono quindi, rispettivamente, tre differenti tipi di aristocrazia, ciascuno dei quali è oggetto di una forma specifica di invidia. Quest'ultima è un sentimento connaturato all'uomo e porta sempre con sé gravi sofferenze: si tratta di un vizio o "peccato" che, per cosí dire, include già in sé la propria punizione (cfr. *Parerga* I, p. 476).

Ci sono *tre aristocrazie*: 1) quella della nascita e del rango; 2) l'aristocrazia del denaro; 3) l'aristocrazia dello spirito. Quest'ultima è in verità la piú nobile e viene anche riconosciuta come tale, se solo le si dà il tempo. Del resto, già Federico il Grande disse: *les âmes privilégiées rangent à l'égal des souverains**, e precisamente al suo maresciallo di corte che si era scandalizzato perché, mentre ministri e generali mangiavano al tavolo dei marescialli, Voltaire doveva prendere posto a un tavolo a cui sedevano solo i signori regnanti e i loro principi. Ognuna di queste aristocrazie è circondata da un esercito di invidiosi che provano segreto astio contro ciascuno dei suoi membri e, se non hanno motivo di temerlo, cercano di comunicargli in tutti i modi: «Tu non sei niente piú di noi!». Ma proprio questi sforzi tradiscono in loro la convinzione opposta. La strategia che chi è invidiato deve adottare al riguardo consiste nel tenere lontani tutti i membri di questa schiera e nell'evitare il piú possibile ogni contatto con loro, in modo che essi rimangano separati da un ampio abisso; ove invece ciò non sia possibile, conviene sopportare con la massima serenità i loro sforzi, la cui origine già li neutralizza – e in effetti vediamo costantemente attuata questa strategia. Al contrario, i membri di una di queste aristocrazie andranno per lo piú d'accordo con quelli delle altre due e non proveranno alcuna invidia, perché ciascuno controbilancia l'altrui primato con il proprio.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 476-477)

* «Le anime privilegiate sono di grado pari ai principi». [A.N.]

20 MARZO

La volontà negli animali

Per risolvere l'enigma del mondo (ossia per trovare la «cosa in sé», di cui il mondo nel suo complesso è fenomeno), è necessario secondo Schopenhauer isolare nel pensiero l'essenza di ciò che ciascuno di noi trova in sé stesso come *propria* «volontà» e riferire poi quest'essenza, mediatamente, a tutti i fenomeni della natura – e cioè alla totalità del regno animale, vegetale e minerale. Attraverso descrizioni potenti e suggestive, Schopenhauer cerca di mostrare che questa deduzione analogica della *volontà di vivere* come essenza in sé di tutti gli enti possiede una consistente plausibilità intuitiva – a patto però di intendere per «volontà» non tanto la deliberazione consapevole e guidata dalla conoscenza, quanto innanzitutto la "forza" o "energia" che, in ogni organismo vivente, presiede ai processi fisiologici (consapevoli e inconsapevoli) e a tutte le attività necessarie alla vita, alla conservazione e alla riproduzione dell'organismo stesso.

Si sono finora considerati fenomeni della volontà solo quelle modificazioni che non hanno nessun altro fondamento se non un motivo, ossia una rappresentazione; quindi in natura si è attribuita la volontà solo all'uomo ed eventualmente agli animali; perché il conoscere, il formare rappresentazioni, veramente, come ho già detto in un altro punto, è il carattere autentico ed esclusivo dell'animalità. Ma che la volontà operi anche là dove nessuna conoscenza la guida, noi lo vediamo innanzi tutto dall'istinto e dagli impulsi meccanici degli animali […]. L'uccello di un anno non ha alcuna rappresentazione delle uova per cui costruisce un nido; il giovane ragno non della preda per cui tesse la rete; né il formicaleone della formica a cui per la prima volta scava una fossa; la larva del cervo volante morde il legno, dove vuole subire la sua metamorfosi, e fa, se vuol diventare uno scarabeo maschio, un foro doppio di quando vuol diventare uno scarabeo femmina, nel primo caso per aver posto per le corna, di cui non ha ancora nessuna rappresentazione. In un tal fare di codesti animali, come in ogni altro loro fare, la volontà è manifestamente attiva; essa è però in attività cieca, che è bensí accompagnata da conoscenza, ma non da essa guidata.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 249-251)

21 MARZO

L'origine del ridicolo

Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer rivendica il merito di aver concepito l'unica teoria corretta ed esaustiva sul ridicolo e critica i tentativi compiuti in precedenza da pensatori e scrittori del calibro di Cicerone, Hutcheson, Kant e Jean Paul. In realtà, la sua teoria deve molto a questi autori (soprattutto a Jean Paul). Il ridicolo consiste secondo Schopenhauer nel fatto che un oggetto, riferito solitamente a un determinato concetto, venga sussunto d'improvviso sotto un *altro* concetto del tutto differente dal primo o addirittura incompatibile con esso. Gli esempi riportati nel testo sono molto efficaci; in particolare, il penultimo è tratto da un epigramma dello scrittore tedesco Ernst August Wilhelm von Kyaw (21 marzo 1771-13 dicembre 1828).

L'origine del ridicolo è sempre la paradossale e quindi inaspettata sussunzione di un oggetto sotto un concetto a esso del resto eterogeneo, e conformemente il fenomeno del riso denota ogni volta l'improvvisa constatazione di un'incongruenza fra un tale concetto e l'oggetto reale con esso pensato, cioè tra una cosa astratta e una intuitiva. Quanto piú questa incongruenza, nell'opinione di chi ride, è grande e inaspettata, tanto piú violento sarà il suo riso. […] A seconda che noi, nel renderci conto di una tale incongruenza, passiamo dalla cosa reale, cioè intuitiva, al concetto, o inversamente dal concetto alla cosa reale, il ridicolo che ne nasce è o un motto arguto o invece una assurdità, e in grado maggiore, specie nelle cose pratiche, una follia, come si è spiegato nel testo. Per considerare ora esempi del primo caso, cioè del motto di spirito, prenderemo innanzi tutto il notissimo aneddoto del Guascone, di cui il re rise vedendolo, nel rigido freddo invernale, in un leggero abito estivo, e che allora disse al re: «Se Vostra Maestà avesse indossato ciò che ho indossato io, sentirebbe caldissimo», e alla domanda che cosa avesse indossato: «Tutto il mio guardaroba», rispose. Sotto quest'ultimo concetto cioè si deve pensare sia lo sterminato guardaroba di un re, sia anche l'unico abituccio estivo di un povero diavolo, la cui vista sul suo corpo intirizzito appare molto incongruente col concetto. Il pubblico di un teatro di Parigi chiedeva una volta che si suonasse la Marsigliese, e poiché ciò non veniva fatto, cominciò a dare in grandi urla e schiamazzi, sicché alla fine un commissario di polizia in uniforme salí sul palcoscenico e spiegò che non era permesso presentare null'altro che quel che figurava in cartellone. Allora una voce gridò: *Et vous, Monsieur,*

êtes-vous aussi sur l'affiche?[*] Questa trovata provocò una risata generale. Poiché qui la sussunzione dell'eterogeneo è immediatamente chiara e spontanea. L'epigramma:

Bav è il fedele pastore, di cui la Bibbia parlava:
Quando il suo gregge dormiva, lui solo vegliava.

sussume sotto il concetto di un pastore che veglia mentre il gregge dorme il predicatore noioso, che ha fatto addormentare tutta la comunità e ora continua a blaterare da solo senza essere ascoltato. Analogo è l'epitaffio di un medico: «Qui egli giace, come un eroe, e gli uccisi giacciono intorno a lui»: esso sussume sotto il concetto, per l'eroe onorevole, del «giacere circondato da uccisi», il medico, che deve conservare la vita.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1183-1187)

[*] «E Voi, Signore, figurate anche Voi sul cartellone?». [A.N.]

22 MARZO

Goethe

La madre di Schopenhauer, Johanna Henriette Trosiener-Schopenhauer, era una scrittrice e poetessa di discreto successo. A Weimar, città nella quale si era trasferita con la figlia Adele nel 1806, aveva dato vita a un circolo letterario a cui partecipavano, tra gli altri, il poeta Christoph Martin Wieland, il filosofo Carl Leonhard Reinhold, i fratelli Wilhelm e Jacob Grimm, i fratelli August Wilhelm e Friedrich Schlegel, nonché il grande Johann Wolfgang von Goethe (28 agosto 1749-22 marzo 1832). Inizialmente il poeta si dimostrò piuttosto freddo nei confronti del giovane filosofo; il suo atteggiamento mutò però radicalmente nel 1813, dopo che ebbe letto la tesi di laurea sul principio di ragion sufficiente. Positivamente impressionato da questo lavoro, Goethe invitò Schopenhauer a prendere parte ai suoi esperimenti sulla luce e sui colori. Schopenhauer ebbe cosí l'onore di frequentare regolarmente la casa di Goethe per diversi mesi, fino a maggio 1814 (quando fu costretto a lasciare Weimar a causa di un grave litigio con la madre). Nel brano che segue, David Asher (1818-1890), un insegnante di Lipsia, riporta ciò che Schopenhauer stesso gli raccontò al riguardo.

Goethe soleva frequentare spesso la casa di sua madre [di Schopenhauer], la quale, quando viveva a Weimar, raccoglieva intorno a sé l'élite della società. All'inizio, tuttavia, egli non aveva manifestato alcuna particolare simpatia per Arthur, piú giovane di ben trentasette anni. Anche questi, da parte sua, era molto riservato, quasi schivo, e aveva già una decisa inclinazione alla malinconia, per cui anche Goethe, nell'anno 1819, lo descrive come «un giovane per lo piú misconosciuto, ma anche difficile a conoscersi». Cosí accadeva che Schopenhauer si ritirava spesso nella solitudine del suo studio, mentre Goethe, nel salotto di sua madre, attirava su di sé l'ammirazione degli ospiti con brillanti conversazioni. Un giorno, però, dopo che Schopenhauer, appena laureato, aveva mandato a Goethe, amico di casa, la sua tesi sulla *Quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, questi, all'entrata del giovane dottore in filosofia, si alzò subito e, facendosi silenziosamente strada attraverso un mucchio di presenti, si diresse verso Arthur e, stringendogli la mano, si prodigò in alte lodi per quella trattazione, che riteneva molto importante e che gli ispirò improvvisamente simpatia per il giovane studioso […].
Nonostante la grande differenza di età, Goethe invitò Schopenhauer a fare insieme con lui esperimenti sulla teoria dei colori, che allora era lo

studio prediletto del grande poeta, e da quel momento, fra i due, si stabilí un rapporto confidenziale e si frequentarono da vicino per sei mesi. Goethe avrebbe presto scoperto che, qui, aveva da fare con uno che era molto di piú che uno dei consueti pensatori; quindi, non solo voleva godersi indisturbato la sua compagnia, ma desiderava anche di essere trovato da Schopenhauer nella disposizione d'animo adeguata, perché con gli altri, pensava Goethe, egli si intratteneva, con lui, il giovane dr. Arthur, filosofava. A questo scopo propose che Schopenhauer non andasse a fargli visita in un momento qualunque, ma solo su speciale invito, come poi avvenne regolarmente una volta la settimana per tutta la durata della loro compagnia a Weimar.

(*Colloqui*, pp. 70-71)

23 MARZO

Il diverbio con Hegel

Il mondo come volontà e rappresentazione fu pubblicato nel 1818, lo stesso anno in cui Hegel divenne professore presso la prestigiosa Università di Berlino. Il 31 dicembre 1819 Schopenhauer inoltrò a questa medesima università la domanda per ottenere l'abilitazione alla libera docenza. Come argomento dell'esame orale, Schopenhauer scelse di trattare *le quattro differenti specie di causalità* («causa» in senso stretto, «stimolo», «motivo» come rappresentazione intuitiva, «motivo» come concetto razionale), che a suo parere corrispondono al peculiare principio di movimento nelle *quattro specie di corpi naturali* (inorganica, vegetale, animale e umana). L'esame si svolse il 23 marzo 1820 e in commissione sedeva, tra gli altri, proprio Hegel. I due ebbero un breve diverbio sul concetto di «funzioni animali», nel quale Schopenhauer sembrò avere la meglio. L'esame venne interrotto; in ogni caso, Hegel non obiettò nulla al superamento della prova. Qui di seguito si riporta il testo della disputa tra i due filosofi per come raccontata da Schopenhauer al discepolo Carl Georg Bähr. La prima battuta è di Hegel.

«Se, ora, un cavallo si sdraia sulla strada, quale ne è il motivo?»
Risposta [*di Schopenhauer*]: «Il suolo che esso trova sotto di sé, in coincidenza con la sua stanchezza, uno stato del cavallo. Se il cavallo si trovasse su un precipizio, non si sdraierebbe».
Obiezione: «Lei dunque annovera le funzioni animali tra i motivi? Quindi il battito del cuore, la circolazione del sangue e cosí via avvengono a causa di motivi?» – Qui si rivelò *Monsieur* l'ignorante. –
Risposta: «Non queste si chiamano funzioni animali. In fisiologia, si chiamano cosí i movimenti coscienti del corpo animale. Io mi richiamo, qui, alla Fisiologia di Haller ecc.».
Obiezione: «Ah, ma con funzioni animali non s'intende questo».
Allora si alza uno specialista del ramo [il professor Martin Heinrich Cari Lichtenstein], interrompe Hegel e dice: «Signor dottore, mi perdoni, se m'intrometto, ma in questo caso devo dar ragione al signor dottor Schopenhauer. La nostra scienza chiama appunto animali le funzioni da lui indicate con questo nome».
Con ciò si chiuse la discussione e Schopenhauer fu accolto nel novero dei docenti. Böckh aveva la presidenza. E cosí Schopenhauer non fece proprio fino alla fine la sua esposizione, che era stata originariamente calcolata in un'ora.

(*Colloqui*, p. 77)

24 MARZO

Il «principium individuationis»

Nell'«Estetica trascendentale» della *Critica della ragion pura* Kant afferma che il tempo e lo spazio non sono proprietà delle cose in sé stesse, bensí forme o strutture *a priori* della conoscenza umana; in quanto tali, essi ineriscono solo al «fenomeno», non anche alla «cosa in sé» (che rimane del tutto inconoscibile). Schopenhauer concorda con Kant su questa natura universalmente soggettiva di spazio e tempo, ma ritiene anche che la cosa in sé, intesa come l'*essenza* universale di tutta la realtà, sia entro certi limiti conoscibile e determinabile come *volontà di vivere*. Il "prisma" attraverso cui quest'unica essenza metafisica si "rifrange" e manifesta nei singoli enti è costituito proprio da spazio e tempo, perché solo all'interno di questi ultimi è possibile la molteplicità o pluralità delle cose. In generale, infatti, il tempo rende possibile la molteplicità diacronica (successione), mentre lo spazio quella sincronica (coesistenza). Riprendendo un'espressione della filosofica scolastica, Schopenhauer afferma perciò che spazio e tempo costituiscono il *principium individuationis*, ossia ciò attraverso cui l'unica essenza del mondo, estranea alla pluralità e al divenire, si manifesta o «oggettiva» in una sconfinata molteplicità di enti finiti e divenienti.

Su che cosa si basano ogni molteplicità e diversità numerica degli esseri? Su spazio e tempo: per questi soltanto esse sono possibili, dato che la molteplicità si può immaginare soltanto o come giustapposizione o come successione. Ma poiché la molteplicità della stessa specie è costituita dagli *individui*, io chiamo lo spazio e il tempo, in quanto rendono possibile la molteplicità, il *principium individuationis*, senza preoccuparmi di sapere se questo fosse il senso esatto in cui gli scolastici intendevano questa espressione.
[…] Ma se *tempo* e *spazio* sono estranei alla cosa in sé, cioè alla vera essenza del mondo, lo è necessariamente anche la *molteplicità*. Per conseguenza negli innumerevoli fenomeni di questo mondo sensibile detta essenza non può che essere una soltanto, e soltanto una stessa e identica essenza può manifestarsi in essi tutti.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 717-719)

25 MARZO

«Inferno»

Secondo Schopenhauer la ragione per cui l'*Inferno* di Dante appare cosí incontestabilmente superiore al *Paradiso* è che, per collezionare gli elementi della prima Cantica, Dante non ha dovuto fare altro che osservare e riprodurre ciò che accade ogni giorno nel mondo. Poiché il male e il dolore sono intrinsecamente connessi alla volontà di vivere, il mondo, in quanto «oggettivazione» o «fenomeno» della volontà stessa, non può che essere una crudele valle di lacrime. In verità questo mondo è *già* l'inferno, e gli uomini, che si procurano vicendevolmente tanta sofferenza, sono al contempo le anime dannate e i diavoli tormentatori. La data di inizio del viaggio di Dante nell'oltretomba è identificata dagli studiosi con il 25 marzo o con l'8 aprile del 1300. La prima data corrisponde all'anniversario della morte di Cristo (avvenuta secondo la tradizione il 25 marzo dell'anno 34), la seconda al giorno di Venerdí Santo dell'anno 1300.

Se […] si volessero mettere sotto gli occhi di ognuno gli orribili dolori e tormenti, a cui la vita di tutti è costantemente esposta, si sarebbe colti da raccapriccio; e se si volesse condurre il piú impenitente ottimista per gli ospedali, i lazzaretti e le camere di martirio chirurgiche, per le carceri, le camere di tortura e le stalle degli schiavi, sui campi di battaglia e nei tribunali, e aprirgli poi tutti i tenebrosi alloggi della miseria, dove essa si rincantuccia per sfuggire agli sguardi della fredda curiosità, e fargli gettare uno sguardo a conclusione nella torre della fame di Ugolino; anch'egli finirebbe sicuramente col capire di che specie sia questo *meilleur des mondes possibles*. Da dov'altro mai ha preso Dante la materia per il suo inferno, se non da questo nostro mondo reale? E tuttavia ne è venuto fuori un inferno in piena regola. Quando invece giunse al punto di dover descrivere il cielo e le sue gioie, si trovò di fronte a una difficoltà insormontabile; giacché il nostro mondo appunto non offre affatto materiali per qualcosa del genere. Quindi non gli restò altro che renderci partecipi, invece che delle gioie del paradiso, degli ammaestramenti colà impartitigli dal suo avolo, dalla sua Beatrice e da diversi santi.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 635)

26 MARZO

Esame di coscienza

Per gli antichi pensatori greci la filosofia non era una specifica disciplina o professione (come perlopiú è oggi), bensí una radicale scelta di vita: «filosofo» era colui che decideva di utilizzare al massimo grado la propria intelligenza per cercare di capire come vivere una vita buona, cioè giusta e felice. Le questioni inevitabilmente sottese a questo proposito – Che cosa è bene? Che cosa è la giustizia? Che cosa è la felicità? Che cosa è l'uomo? Che cosa distingue, al riguardo, una conoscenza vera da una non vera? Che cosa è la verità? – costituiscono le grandi e immortali domande della filosofia. La pratica di un regolare esame critico della propria interiorità e del proprio agire nasce non a caso proprio in ambito filosofico, e in particolare nella scuola pitagorica. Nonostante una certa somiglianza, questa pratica non è sovrapponibile a ciò che nel cristianesimo è stato poi chiamato «esame di coscienza». Non si trattava infatti di un atto di contrizione volto a produrre un reale o affettato disprezzo di sé, né di un rituale preliminare a una qualche cerimonia istituzionalmente sacra, bensí di una serena e coraggiosa riflessione sulla propria vita, sul proprio agire e sui propri errori, finalizzata a conseguire il tesoro piú prezioso: la *conoscenza di sé*. Schopenhauer riprende e raccomanda questo antico "esercizio spirituale", declinandone il significato secondo le sue positive conseguenze pratiche.

Per vivere con totale *consapevolezza* e trarre dalla propria esperienza tutti gli insegnamenti in essa contenuti, è necessario ripensare frequentemente al passato e ricapitolare ciò che si è vissuto, fatto, sperimentato e provato, nonché confrontare il proprio giudizio precedente con quello attuale, i propri iniziali propositi con i rispettivi esiti e le proprie aspirazioni con le rispettive gratificazioni. Tutto questo rappresenta la ripetizione della lezione privata che l'esperienza tiene a ciascuno. L'esperienza personale può anche essere considerata come il testo, e la riflessione e le conoscenze come il commento. Molte riflessioni e conoscenze, associate a poca esperienza, sono simili a quelle edizioni in cui le pagine contengono due righe di testo e quaranta righe di commento. Molta esperienza, associata a poca riflessione e scarse conoscenze, è simile alle edizioni bipontine prive di note, che lasciano molte cose incomprese.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 462)

27 MARZO

Perdersi nell'intuizione dell'idea

La conoscenza empirica del mondo e delle cose, regolata dalle forme di tempo, spazio e causalità (nella terminologia di Schopenhauer: la conoscenza secondo il «principio di ragione»), è sempre e necessariamente subordinata alla volontà di vivere dell'individuo, perché non è che un mezzo necessario alla sopravvivenza dell'organismo. Per accedere a una diversa modalità di conoscenza, l'uomo deve sospendere momentaneamente la propria volontà di vivere, cessando di essere soggetto *del volere* e divenendo cosí puro soggetto *del conoscere*. Egli allora non vede piú le cose nelle loro accidentali relazioni di spazio, tempo e causalità con l'ambiente circostante (nel quale è incluso anche il corpo dell'individuo stesso), ma nella loro essenza eterna e archetipica: l'idea platonica. L'individuo dimentica sé stesso e "si perde" felicemente in ciò che contempla.

Se, sollevati dalla forza dello spirito, abbandoniamo la maniera usuale di considerare le cose, se cessiamo di tener dietro, seguendo il filo conduttore delle forme del principio di ragione, soltanto alle loro relazioni reciproche, il cui termine ultimo è sempre la relazione con la nostra volontà; se dunque non consideriamo piú nelle cose il «dove», il «quando», il «perché» e l'«a che», ma unicamente e solo il «*che cosa*»; se inoltre non lasciamo che il pensare astratto, i concetti della ragione occupino la coscienza; bensí, in luogo di tutto ciò, rivolgiamo tutta la forza della nostra mente all'intuizione, sprofondandoci interamente in questa e lasciando che tutta la coscienza sia riempita dalla tranquilla contemplazione dell'oggetto naturale proprio al momento presente, che sia un paesaggio, un albero, una rupe, un edificio o qualunque altra cosa; in quanto, secondo un'espressiva locuzione tedesca, ci *perdiamo* totalmente in questo oggetto, cioè appunto dimentichiamo la nostra individualità, la nostra volontà, e in noi non resta altro che il soggetto puro, come chiaro specchio dell'oggetto, in modo che sia come se l'oggetto esistesse da solo, senza nessuno che lo percepisse, e non si potesse dunque separare piú colui che intuisce dall'intuizione, bensí le due cose fossero diventate una sola, tutta la coscienza essendo totalmente riempita e occupata da un'unica immagine intuitiva; se quindi in tal modo l'oggetto è uscito da ogni relazione con qualcosa al di fuori di esso e il soggetto da ogni relazione con la volontà: allora, ciò che cosí viene conosciuto, non è piú la cosa particolare come tale, ma è l'*idea*, la forma eterna, l'oggettità immediata della volontà in questo

grado; e proprio perciò colui che è preso in questa intuizione non è piú, nello stesso tempo, un individuo: giacché l'individuo si è appunto perduto in tale intuizione; ma è il *soggetto puro della conoscenza*, senza volontà, senza dolore, senza tempo.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 363-365)

28 MARZO

Ampiezza e profondità

La contrapposizione tra Platone e Aristotele, intesi come personificazioni di due supremi e irriducibili paradigmi del filosofare, attraversa tutta la cultura moderna ed è stata magnificamente rappresentata da Raffaello Sanzio (28 marzo o 6 aprile 1483-6 aprile 1520) ne *La scuola di Atene*. In questo celebre affresco (situato all'interno dei Palazzi Apostolici, nella Stanza della Segnatura) le figure dei due sommi filosofi dell'antichità occupano il centro della scena e, fissandosi l'un l'altro, esprimono con una gestualità semplice e intensa la differenza che li divide. Platone, con l'indice della mano destra, fa segno verso il cielo, mentre Aristotele stende la mano destra, aperta, verso il suolo, come a voler ancorare il filosofare alla sua imprescindibile origine: l'esperienza. Sul confronto tra i due filosofi greci Schopenhauer meditò a fondo sin da giovane. Nel brano che segue, Schopenhauer attribuisce a Platone una radicale profondità di pensiero e una conseguente sistematicità dell'esposizione che in Aristotele mancherebbero del tutto.

La radicale antitesi di Aristotele, tanto nel modo di pensare quanto nel modo di esporre, è Platone. Questi tiene saldo come con mano ferrea il suo pensiero principale, ne segue il filo – per quanto sottile possa anche diventare – in tutte le sue diramazioni, attraverso i labirinti dei dialoghi piú lunghi, e lo ritrova nuovamente dopo tutti gli episodi. Da qui si vede che, prima di mettersi a scrivere, Platone aveva meditato il proprio tema a lungo e sino in fondo, progettando un ordine apposito per la sua esposizione. Perciò ogni dialogo è un'opera d'arte pianificata, le cui parti stanno tutte in un ben calcolato nesso – spesso celato intenzionalmente per un bel po' – e i cui frequenti episodi riconducono in modo spontaneo e spesso inaspettato al pensiero principale, che a quel punto risulta da essi illuminato. Platone sapeva sempre, nel pieno senso del termine, che cosa voleva e che cosa intendeva fare, anche se, perlopiú, non ha portato i problemi a una decisiva soluzione, ma si è accontentato di discuterli approfonditamente. Non dobbiamo quindi meravigliarci del fatto che – come indicano alcuni resoconti, specialmente in Eliano (*Var. hist.*, III, 19; IV, 9 ecc.) – tra Platone e Aristotele si sia manifestata una notevole disarmonia personale, o del fatto che Platone possa talvolta aver parlato con disprezzo di Aristotele, il cui girovagare, vagolare come un fuoco fatuo e saltare di palo in frasca, tratti affini appunto alla sua polimatia, non potevano che

risultare a Platone del tutto antipatici. La poesia di Schiller *Ampiezza e profondità* può essere riferita anche all'antitesi tra Platone e Aristotele.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 59-60)

29 MARZO

«Philosophia prima»

A differenza delle singole scienze, che studiano un particolare ambito della realtà e, quindi, una specifica "regione" dell'esperienza umana, la filosofia, rivolgendosi per vocazione alla *totalità* delle cose, ha come proprio oggetto «l'esperienza stessa, in generale e in quanto tale». Ciò che tutte le discipline presuppongono ma non tematizzano – il fatto che si dia in generale un'esperienza delle cose – costituisce il problema fondamentale ed esplicito della filosofia. Ora, poiché il nostro fare esperienza delle cose coincide con il nostro effettivo *conoscerle*, per indagare l'esperienza in quanto tale e nella sua totalità, la filosofia deve indagare innanzitutto la struttura e il funzionamento della *nostra facoltà conoscitiva*. Schopenhauer cerca cosí di dimostrare l'imprescindibilità di una preliminare indagine "critica" in senso kantiano. Da questo punto di vista, il titolo di *philosophia prima*, tradizionalmente assegnato alla metafisica (intesa come indagine sulle proprietà generali dell'ente o su ciò che sta "al di là" del mondo fisico, dunque al di là di ogni esperienza), spetta invece all'analisi dell'esperienza e di ciò che la rende possibile: la facoltà conoscitiva umana.

La filosofia ha certamente per oggetto l'esperienza, ma non, come le altre scienze, questa o quella esperienza determinata, bensí proprio l'esperienza stessa, in generale e in quanto tale, secondo la sua possibilità, il suo ambito, il suo essenziale contenuto, i suoi elementi interni ed esterni, la sua forma e la sua materia […]. La prima cosa che la filosofia deve considerare è il medio attraverso cui si presenta l'*esperienza in generale*, insieme alla forma e alla struttura di esso. Tale medio è la rappresentazione, la conoscenza, dunque l'intelletto. Perciò ogni filosofia deve iniziare con un'indagine sulla facoltà conoscitiva, sulle sue forme e le sue leggi, nonché sulla validità e i limiti di queste ultime. Una tale indagine sarà pertanto *philosophia prima.*

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 22-23)

30 MARZO

L'ospite assente

Ciascuno di noi è sedotto in gioventú dal falso scintillio del mondo, ossia dall'illusione – assecondata da una forma atavica di ipocrisia, socialmente accettata – che il mondo sia o possa essere il luogo della felicità e della gioia. Da questo punto di vista siamo tutti nati in Arcadia, afferma Schopenhauer (cfr. *Parerga* I, p. 451) chiosando una poesia di Schiller, *Rassegnazione*, i cui versi iniziali recitano: «Io pure nacqui in Arcadia: a me pure ancora in culla la natura promise la felicità; anch'io nacqui in Arcadia; solo lacrime tuttavia a me diede la fuggevole primavera»*. Tutti gli eventi mondani e festosi non sono che strumenti di perpetuazione di quel rovinoso inganno, con i quali si cerca maldestramente di inscenare la presenza – ma a rigore si dovrebbe dire: l'*esistenza* – della gioia. Quest'ultima, quand'anche intesa in termini relativi (e cioè per quel che ai mortali può essere concesso), è quasi sempre assente in simili circostanze, perché non si presenta mai su invito o su ordinazione: piú rara di una gemma preziosa, "soffia dove vuole".

Gran parte delle magnificenze e degli splendori sono mera illusione, come le decorazioni teatrali, e l'essenza della cosa manca. Per esempio, navi impavesate e inghirlandate, colpi di cannone, luminarie, timpani e trombe, giubili e grida ecc.: tutto questo è l'insegna, l'evocazione, il geroglifico della *gioia*. Ma, nella maggior parte dei casi, la gioia non la si potrà trovare lí: essa sola ha disdetto la propria partecipazione alla festa. Ovunque si presenti davvero, essa arriva di regola senza invito e senza preavviso, spontaneamente, *sans façon*, intrufolandosi anzi in silenzio, spesso nelle occasioni piú futili, insignificanti, nelle circostanze piú ordinarie, e comunque mai cosí di rado come negli eventi scintillanti o gloriosi: è come l'oro in Australia, sparso qua e là in base al capriccio del caso, senza regola e legge, perlopiú solo in piccolissimi granelli, molto raramente in grosse quantità. In tutte le situazioni sopra menzionate, invece, lo scopo è anche solo far credere ad altri che la gioia abbia sostato lí: l'intenzione è provocare tale illusione nelle menti altrui.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 452-453)

* V. Hell, *Schiller: la vita – il pensiero – i testi esemplari*, Edizioni Accademia, Milano 1973, p. 94 (trad. di L. Zannini). [A.N.]

31 MARZO

Cartesio

Secondo un'interpretazione storiografica condivisa da Schopenhauer, i filosofi antichi e medievali avevano come loro principale oggetto di indagine la realtà o l'essere; l'esistenza di una coscienza umana (che *sa* o *pensa* quella medesima realtà, quel medesimo essere) costitutiva a loro giudizio un fattore inessenziale. In breve, essi intendevano la realtà (nel senso piú vasto del termine) come del tutto indifferente al suo essere pensata o concepita dall'uomo. René Descartes (31 marzo 1596-11 febbraio 1650) imprime una svolta epocale alla storia della filosofia occidentale perché mette al centro del discorso la coscienza umana, tematizzando il fatto che tutto ciò di cui possiamo parlare è pur sempre un *cogitatum*, ossia qualcosa di pensato, di saputo.

Cartesio è considerato a ragione il padre della filosofia moderna, innanzitutto e in generale perché ha portato la ragione a reggersi sulle proprie gambe, insegnando agli uomini a usare la propria testa – al posto della quale avevano funzionato, sino ad allora, la Bibbia da un lato e Aristotele dall'altro; ma in particolare e in senso piú stretto perché per primo è divenuto consapevole del problema intorno a cui da allora ruota principalmente ogni filosofare: il problema dell'ideale e del reale, ossia la questione di che cosa nella nostra conoscenza sia oggettivo e che cosa soggettivo, dunque che cosa in essa sia da attribuire a eventuali cose differenti da noi e che cosa invece a noi stessi. Nella nostra testa, infatti, si originano delle immagini non per una causa interna – come derivanti per esempio dall'arbitrio o dalla connessione dei pensieri – dunque per una causa esterna. Solo queste immagini sono ciò che è immediatamente noto, il dato. Che rapporto possono mai avere esse con cose che esistono del tutto separatamente e indipendentemente da noi e che sarebbero in qualche modo la causa di queste stesse immagini? Abbiamo la certezza che simili cose, in generale, anche soltanto esistano? E, in tal caso, le immagini ci forniscono informazioni su come esse sono fatte?

[…] Con il suo celebre *dubito, cogito, ergo sum*, egli volle porre in risalto l'unica certezza della coscienza soggettiva, in contrapposizione alla problematicità di tutto il resto, ed esprimere la grande verità che l'unica cosa effettivamente e assolutamente *data* è l'autocoscienza. Inteso esattamente, il suo famoso principio è l'equivalente di quello da cui ho preso le mosse io: «Il mondo è la mia rappresentazione». L'unica

differenza è che il suo mette in risalto l'immediatezza del soggetto, il mio la mediatezza dell'oggetto.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 9-10)

APRILE

1 APRILE

L'insostenibile nullità delle cose

La volontà di vivere è una sete eterna, un agognamento senza meta e senza fine. Nulla è in grado di placarla realmente: rispetto all'intensità del suo anelito ogni oggetto si rivela inadeguato e vano. Schopenhauer ritiene che questa nullità sostanziale di ogni possibile conseguimento sia implicita nella forma prima e fondamentale che accoglie ogni ente finito, e cioè il tempo. L'ordine del tempo consiste infatti nel radicale e inappellabile annullamento di tutto ciò che si inscrive in esso. I versi citati da Schopenhauer sono tratti dal *Faust* (vv. 1339-1341) di Goethe e dalla poesia *A Satyr against Reason and Mankind* (vv. 25-28) di John Wilmot (1 aprile 1647-1 luglio 1680).

Il tempo pronunzia la sentenza della natura sul valore di tutti gli esseri che in essa appaiono, annientandoli:

E a ragione: ciò che nasce tutto
Merita d'esser distrutto.
Perciò sarebbe meglio non nascesse.

Cosí anche vecchiaia e morte, verso cui ogni vita corre necessariamente, sono la condanna che proviene dalle stesse mani della natura circa la volontà di vivere, condanna che dichiara che questa volontà è un'aspirazione destinata a vanificare sé stessa. «Ciò che hai voluto», essa dice, «finisce cosí: devi volere qualcosa di meglio.» Dunque l'ammaestramento che a ognuno dà la propria vita consiste in complesso in questo, che gli oggetti dei suoi desideri illudono continuamente, oscillano e cadono, quindi apportano piú pena che gioia, finché crolla tutto quanto lo stesso terreno e suolo su cui essi tutti stanno, la sua stessa vita viene distrutta ed egli riceve cosí l'ultima conferma che tutto il suo aspirare e volere è stato un'assurdità, un'aberrazione:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
*That all his life he has been in the wrong**.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2071-2073; nota p. 2073)

* Poi vecchiaia ed esperienza, con la mano nella mano,
Lo portano verso la morte, e gli fanno capire,
Dopo una ricerca cosí penosa e cosí lunga,
Che per tutta la vita è stato nell'errore.

2 APRILE

Il viandante e il suo cammino

La prossimità temporale degli eventi ci rende quasi sempre impossibile metterli a fuoco nella loro interezza e valutarli adeguatamente. Il significato delle cose che ci accadono diviene comprensibile a distanza di molto tempo, dopo che esse sono trascorse e si sono per cosí dire "consumate": soltanto allora riusciamo a scorgerne con chiarezza i presupposti, i processi e gli esiti. Ogni periodo della nostra vita – e, da un punto di vista collettivo, ogni epoca della storia – è paragonabile perciò a un lungo e tortuoso tragitto in salita, che diviene completamente visibile solo alla fine, dalla vetta. Ciò implica l'impossibilità che la conoscenza storica (nel suo senso piú ampio) possa mai arrivare a costituire quel sapere definitivo e universale a cui da sempre mira la filosofia.

Come il viandante abbraccia con lo sguardo e conosce nel suo insieme il tragitto percorso, con tutte le sue giravolte e le sue curve, solo dopo essere giunto su un'altura, cosí noi conosciamo solo alla fine di un periodo della nostra vita, o addirittura della vita intera, la vera connessione delle nostre azioni, ossia dei nostri risultati e delle nostre opere, la loro esatta consequenzialità e concatenazione, anzi, il loro stesso valore. Infatti, finché siamo impegnati a realizzarle, agiamo sempre e soltanto in base alle qualità fisse del nostro carattere, sotto l'influsso dei motivi e secondo la misura delle nostre capacità, dunque sempre con necessità, facendo in ogni momento semplicemente ciò che, appunto in quel momento, ci sembra giusto e opportuno. Soltanto l'esito finale ci mostra che cosa ne sia scaturito, e lo sguardo retrospettivo sull'insieme ci fa vedere come e in che modo. Proprio per questo, mentre compiamo le imprese piú grandi o creiamo opere immortali, noi stessi non siamo consapevoli di esse in quanto tali, ma le intendiamo semplicemente come conformi ai nostri scopi momentanei, come corrispondenti alle nostre intenzioni immediate, ossia come ciò che, in quel preciso momento, è giusto fare. Ma solo l'intero nel suo insieme illumina il nostro carattere e le nostre capacità; e cosí nelle singole circostanze vediamo spesso che, quasi come per ispirazione, abbiamo imboccato l'unica via giusta tra mille sbagliate – guidati dal nostro genio protettore. Tutto questo vale tanto nell'ambito teoretico quanto in quello pratico e, in senso opposto, per le cose brutte e i fallimenti.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 457-458)

3 APRILE

Arte e scienza

Schopenhauer distingue l'*idea platonica* dal *concetto generale* o *astratto*. La prima costituisce l'archetipo metafisico di una determinata specie di enti (p.e., l'essenza universale «cavallo»), rispetto a ciascun ente (ogni singolo cavallo) rappresenta un'accidentale e transeunte «individuazione». Il *concetto* è invece qualcosa che la ragione umana ricava per astrazione a partire dalle singole cose sensibili (p.e., isolando e unificando le caratteristiche comuni ai molti cavalli visti o esperiti, la mente costruisce il concetto di «cavallo»). Mentre l'idea esiste metafisicamente "prima" dei singoli enti (ed è conoscibile per intuizione), il concetto presuppone già l'esistenza di questi ultimi e può quindi esistere soltanto *dopo* di essi. A queste due differenti specie di universale corrispondono, secondo Schopenhauer, l'attività dell'*arte* – che mira a esprimere le idee platoniche – e l'attività della *scienza* – che categorizza e unifica l'esperienza mediante concetti.

Se si considera come sia la poesia che le arti figurative prendano sempre come loro tema un *individuo*, per rappresentarcelo insieme a tutte le qualità peculiari della sua singolarità – finanche quelle piú insignificanti – con la piú accurata precisione; e se poi ci si rivolge nuovamente alle scienze, che lavorano per mezzo dei *concetti*, ognuno dei quali rappresenta innumerevoli individui in quanto determina e definisce una volta per tutte l'elemento peculiare di tutta la corrispondente specie – allora, alla luce di questa considerazione, l'attività dell'arte potrebbe sembrarci insignificante, misera, addirittura quasi puerile. Ma l'essenza dell'arte comporta che per essa un singolo caso ne valga mille, perché ciò che essa si propone di fare attraverso quella precisa e minuziosa rappresentazione dell'individuo è rivelare l'*idea* della sua specie, in modo tale che p.e. un evento o una scena della vita umana, se raffigurati in modo corretto e completo – e cioè attraverso una precisa rappresentazione degli individui che vi sono coinvolti – portino a una chiara e profonda conoscenza dell'idea stessa dell'umanità, colta a partire da un lato qualsiasi.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 459)

4 APRILE

La volontà nel regno inorganico

Attraverso un'analisi particolarmente ricca e affascinante dei fenomeni naturali, Schopenhauer cerca di rendere evidente la plausibilità empirica o "induttiva" della sua tesi fondamentale: la volontà di vivere è l'intima essenza di ogni ente, la cosa in sé di cui il mondo nel suo complesso è manifestazione o fenomeno. Non soltanto tutti gli esseri viventi, ma anche tutti gli enti del regno inorganico appaiono mossi o animati da un dinamismo intrinseco, un endogeno tendere (*Streben*) assimilabile a ciò che noi, in riferimento a noi stessi, chiamiamo «volontà».

Se vediamo il veemente, inarrestabile impeto con cui le acque si precipitano in basso, la perseveranza con cui il magnete si volge sempre di nuovo verso il polo nord, l'avidità con cui il ferro vola verso il magnete, la violenza con cui i poli elettrici tendono a riunificarsi e che, proprio come quella dei desideri umani, viene aumentata dagli ostacoli; se vediamo il cristallo formarsi subito e improvvisamente con tanta regolarità di formazione, che è chiaramente solo un tendere ben deciso ed esattamente determinato in diverse direzioni, colto da irrigidimento e fissato; se osserviamo la scelta con cui i corpi, liberati e sottratti ai legami della solidità grazie allo stato liquido, si cercano e si fuggono, si riuniscono e si separano; se infine sentiamo in modo del tutto immediato come un peso, il cui tendere verso la massa terrestre venga ostacolato dal nostro corpo, prema e comprima quest'ultimo incessantemente, perseguendo la propria unica aspirazione; – allora non ci costerà un grande sforzo di fantasia riconoscere, anche a tanta distanza, la nostra stessa essenza, cioè quella che in noi persegue i suoi fini alla luce della conoscenza e che urge invece qui, nei piú deboli dei suoi fenomeni, solo in modo cieco, sordo, unilaterale e immutabile, e che tuttavia, essendo essa dappertutto una sola e medesima cosa, – allo stesso modo che ai primi albori spetta il nome di luce solare né piú né meno che ai raggi del pieno meriggio, – deve portare anche qui, come lí, il nome di *volontà*, che designa ciò che è l'essere in sé di ogni cosa nel mondo e l'unico nucleo di ogni fenomeno.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 257)

5 APRILE

Gli indegni successori di Kant

Dopo aver superato l'esame per la libera docenza presso l'Università di Berlino (23 marzo 1820), il 5 aprile Schopenhauer tenne una lezione di prova in lingua latina alla presenza dei membri della Facoltà di Filosofia dal titolo: *Declamatio in laudem philosophiae* («Orazione in lode della filosofia»). In essa si proponeva di illustrare il «valore» e l'«utilità» della filosofia attraverso un breve *excursus* storico dai Greci alla filosofia tedesca postkantiana. Pur trovandosi nell'accademia che aveva celebrato Fichte e ora esaltava Hegel, Schopenhauer espresse un giudizio estremamente negativo sui filosofi tedeschi successivi a Kant, evocando – probabilmente in riferimento a sé stesso – la venuta di un «vindice della filosofia» che avrebbe riportato quest'ultima al suo perduto splendore. Non disponiamo di un elenco dei presenti, né sappiamo come essi reagirono a queste temerarie provocazioni. In ogni caso, il 20 aprile Schopenhauer iniziò il suo corso. La sua richiesta di tenere le lezioni contemporaneamente a quelle di Hegel venne esaudita, ma fu una disfatta: contro i 200 studenti di Hegel, Schopenhauer ne poteva contare appena 5.

Molto di recente, verso la fine del secolo scorso, è vissuto un nostro connazionale, Kant, che a mio giudizio deve essere posto davanti a tutti coloro che si sono dedicati alla filosofia da Platone in poi. […] Per suo impulso e incitamento è avvenuto che il nobilissimo studio della filosofia, che giaceva fino ad allora sopito in tutti gli stati europei, mirabilmente sorgesse a nuova vita nella nostra Germania. Ormai la filosofia aveva occupato la mente di tutti, anche di mediocri eruditi, e ognuno predicava una sapienza nuova e mai prima udita. Tuttavia, purtroppo, tanto nobile ardore in breve tempo è venuto meno e si è estinto, al pari di un fuoco che viene soffocato e spento da una quantità eccessiva di legna che gli venga gettata sopra con l'intenzione di alimentarlo.
Infatti improvvisamente si erano fatti avanti tanti dottori, tanti fondatori di nuovi sistemi, si erano sommati tanti paradossi ai paradossi, erano di lí nate tante discussioni, tante contese, tanti litigi, tante dispute, le questioni erano state trattate in un linguaggio tanto barbaro e oscuro, che alla fine le menti degli uomini, stanche di assistere a tanto strepito e a tante lotte, e al tempo stesso frustrate nelle loro speranze, gradualmente smisero di leggere e di ascoltare e nell'arco di vent'anni la filosofia, da sommamente venerata e onorata, tornò a essere disprezzata

e trascurata. – Pure questo disastro non è affatto da imputarsi alla filosofia, ma solo a coloro che si sono accostati a essa contro il parere di Minerva e se ne sono occupati male. Per questo motivo non c'è da temere che quel disinteresse, quel disprezzo dei quali oggi soffre lo studio piú di tutti sublime e nobile, durino in eterno e che non sorga in futuro un vindice della filosofia che con forze superiori la riporti al pristino splendore e alla giusta fama.

(*Orazione in lode della filosofia*, pp. 41-45)

6 APRILE

«Le bonheur n'est pas chose aisée»

Il fattore piú importante della felicità umana consiste per Schopenhauer in ciò che si *è*, ovvero nella complessiva natura fisica e psicologica dell'individuo. Infatti qualsiasi avvenimento della vita, nella sua interpretazione o ricezione, è sempre e necessariamente mediato e condizionato da tale fattore. In esergo agli *Aforismi sulla saggezza della vita* (da cui è tratto il brano che segue), Schopenhauer riporta una massima del moralista francese Sébastien-Roch-Nicolas Chamfort (6 aprile 1741-13 aprile 1794), che recita: *Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs* («La felicità non è una cosa semplice: è molto difficile trovarla dentro di noi e impossibile trovarla altrove»).

Ciascuno gode in primo luogo e in ogni circostanza soltanto di sé stesso: ciò vale già solo per i piaceri fisici; tanto piú per quelli dello spirito. È quindi molto appropriata l'espressione inglese *to enjoy one's self*, con cui p.e. si dice: *he enjoys himself at Paris*, e cioè non: «egli si gode Parigi», bensí: «egli gode *di sé* a Parigi». Ma se l'individualità è di scarsa natura, allora tutti i piaceri sono come dei vini pregiati in una bocca intrisa di fiele. Perciò nel bene e nel male, lasciando da parte le gravi sciagure, non è tanto importante ciò che a un individuo capita o accade, quanto piuttosto il modo in cui egli lo percepisce, ossia il tipo e il grado della sua sensibilità, in ogni rispetto. Ciò che uno è in sé e possiede in sé stesso, in breve la personalità e il suo valore, è l'unico fattore diretto della sua felicità e del suo benessere. Tutto il resto è indiretto, per cui anche il rispettivo effetto può essere neutralizzato, mentre quello della personalità non può mai esserlo.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 357)

7 APRILE

Il supremo gradino della scala degli esseri

L'unicità dell'essenza del Tutto, ossia della volontà di vivere, si riflette nella perfetta gradualità della sua manifestazione o «oggettivazione». La volontà di vivere si manifesta infatti attraverso una scala continua e ascendente, costituita dagli archetipi universali delle cose (ossia dalle *idee platoniche*, che Schopenhauer chiama appunto «gradi» di oggettivazione della volontà) e, a livello fenomenico, dalle corrispondenti realtà individue. Al culmine di questa scala c'è l'essere umano, la cui idea rappresenta «l'oggettivazione piú chiara e perfetta» della volontà, ossia l'archetipo in cui l'essenza del mondo si manifesta o esprime al massimo grado. Poiché ogni idea platonica implica o comprende in sé tutte le idee di grado inferiore, l'idea di uomo, abitando il gradino supremo della piramide, presuppone o implica in sé tutte le altre idee. Questa gerarchia trova espressione anche nella catena alimentare della natura: l'uomo ha bisogno per la sua sopravvivenza degli animali e delle piante; gli animali necessitano di altri animali e di vegetali; questi ultimi necessitano a loro volta del suolo, dell'acqua, dell'aria, degli elementi chimici e della luce del Sole.

Come una lanterna magica mostra molte e svariate immagini, ma una e identica è la fiamma che le rende tutte visibili, cosí, in tutti gli svariati fenomeni che l'uno accanto all'altro riempiono il mondo, o che l'uno dietro l'altro si incalzano come avvenimenti, ciò che si manifesta è *l'unica volontà*, di cui tutto quello è la faccia visibile, l'oggettità, e che rimane immota in mezzo a quel mutare. Essa sola è la cosa in sé, ogni oggetto è invece apparenza, fenomeno, per parlare nella lingua di Kant. Benché nell'uomo, come idea (platonica), la volontà trovi la sua oggettivazione piú chiara e perfetta, questa, tuttavia, non poteva esprimerne l'essenza da sola. L'idea dell'uomo non poteva, per apparire nel debito significato, presentarsi da sola e separatamente, ma doveva essere accompagnata dalla scala discendente dei gradi attraverso tutte le forme degli animali e attraverso il regno vegetale, fino all'inorganico: essi tutti soltanto si integrano per l'oggettivazione completa della volontà; essi vengono presupposti dall'idea dell'uomo allo stesso modo che i fiori dell'albero presuppongono foglie, rami, tronco e radice; formano una piramide, di cui l'uomo è il vertice. Si può anche dire, se si amano i paragoni: il loro fenomeno accompagna quello dell'uomo altrettanto necessariamente che la luce piena è accompagnata dalle sfumature graduali di tutte le penombre, attraverso cui essa si va

perdendo nella tenebra; o anche li si può chiamare l'eco dell'uomo e dire: animale e pianta sono la quinta e terza minore dell'uomo, il regno inorganico è l'ottava inferiore.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 321-323)

8 APRILE

Il fossile e la primavera

Il ventiduesimo capitolo del secondo volume di *Parerga e paralipomena* si intitola «Pensare da sé» (in tedesco: *Selbstdenken*). Qui Schopenhauer descrive e discute la capacità – differente per grado in ogni essere umano – di sviluppare pensieri autonomi e originali. È questa capacità a rendere possibile il possesso e la comprensione di una qualsiasi conoscenza. Soltanto ciò che siamo in grado di pensare e trovare da soli possiede *per noi* la concretezza, il nitore e la vivacità di un sapere reale ed effettivo; i libri e i maestri non possono fornirci al riguardo niente di piú che un invito o un'occasione.

Di base, soltanto i pensieri fondamentali concepiti autonomamente possiedono verità e vita: perché si comprendono davvero e sino in fondo solo questi ultimi. I pensieri degli altri, letti nei libri, sono rimasugli di un pasto altrui, abiti dismessi di un ospite estraneo.
Il pensiero altrui, letto, sta al nostro pensiero autonomo, che scaturisce in noi, come l'impronta nella pietra di una pianta preistorica sta alla pianta fiorente della primavera.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 535)

9 APRILE

L'inganno dell'amore

Ogni innamorata e ogni innamorato credono di essere i protagonisti assoluti delle loro vicende amorose, ossia di perseguire in esse unicamente la propria felicità personale. Vero e unico scopo di ogni innamoramento è invece, secondo Schopenhauer, la prosecuzione della specie. Proprio là dove crede di realizzare la propria individualità nel modo piú intenso e profondo, l'uomo non è che uno «zimbello» o un burattino della specie a cui appartiene (e quindi, in ultima analisi, della volontà di vivere, che nella specie stessa si realizza o "oggettiva"). Se non cadesse vittima di questa illusione, l'individuo cercherebbe di sottrarsi a una dinamica che, il piú delle volte, gli riserva infine infelicità e insoddisfazione; proprio per questo la natura lo inganna, promettendogli una felicità che solo a giochi fatti si rivela illusoria.

È un'illusione voluttuosa, quella che fa credere all'uomo che troverà nelle braccia di una donna di bellezza a lui confacente un godimento maggiore che non in quelle di qualsiasi altra donna; o che addirittura, concentrata su un'*unica* persona, lo convince fermamente che il possesso di questa gli darà una felicità sconfinata. Quindi egli crede di profondere fatiche e sacrifici per il proprio godimento, mentre ciò avviene solo per la conservazione del tipo normale della specie, o anche perché un'individualità affatto determinata, che può nascere solo da questi genitori, giunga a esistenza. Il carattere dell'istinto, ossia un agire come in base a un concetto finale e invece del tutto senza di esso, è qui presente in modo cosí pieno, che chi è spinto da quell'illusione spesso aborre perfino e vorrebbe impedire lo scopo che solo lo guida, la generazione: è ciò che accade in quasi tutti gli amori extraconiugali. In conformità dell'esposto carattere della cosa, ogni innamorato, dopo aver finalmente raggiunto il godimento, sperimenta una strana delusione, e si meraviglia che ciò che egli tanto ardentemente bramava non dia piú di qualsiasi altra soddisfazione sessuale, sicché non se ne sente molto accresciuto. Quel desiderio cioè stava con tutti gli altri suoi desideri nello stesso rapporto in cui la specie sta con l'individuo, ossia come una cosa infinita sta a una finita. La soddisfazione invece torna propriamente solo a vantaggio della specie, senza cadere perciò nella coscienza dell'individuo, che qui, animato dalla volontà della specie, ha servito con ogni sacrificio uno scopo che non era affatto il suo proprio. Perciò dunque ogni innamorato si ritrova, dopo il compimento finale della

grande opera, infinocchiato: perché è svanita l'illusione per la quale qui l'individuo era lo zimbello della specie.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2007-2009)

10 APRILE

La principale imperfezione della conoscenza umana

Come Kant, Schopenhauer ritiene che l'uomo non possa conoscere in modo perfetto o esaustivo l'essenza metafisica della realtà. Ma anche la conoscenza adeguata e completa del mondo fenomenico gli è strutturalmente preclusa, a causa della *monodimensionalità* della sua coscienza. Infatti, mentre i fenomeni esterni si estendono nelle tre dimensioni dello spazio e nella dimensione del tempo, la coscienza (il pensare) occupa solo quest'ultima. Poiché nel tempo puro non è possibile la coesistenza delle cose (il loro esistere l'una *accanto* all'altra), ma solo la loro successione (il loro esistere l'una *dopo* l'altra), la coscienza umana, abitando solo la dimensione del tempo, può focalizzare sempre e soltanto «una cosa alla volta», e deve quindi conoscere *in successione* anche ciò che nel mondo esiste simultaneamente.

La nostra autocoscienza non ha per forma lo spazio, ma solo *il tempo*; perciò il nostro pensare non si svolge, come il nostro intuire, secondo *tre* dimensioni, ma secondo *una* soltanto, dunque lungo una linea, senza larghezza e spessore. Da ciò scaturisce la maggiore delle imperfezioni essenziali del nostro intelletto. Noi possiamo cioè conoscere tutto solo *successivamente* e divenir consapevoli solo di una cosa alla volta, anzi anche di quest'una solo a condizione di dimenticare frattanto tutto il resto, vale a dire di non esserne affatto consci, e quindi a condizione che esso cessi frattanto di esistere per noi. In questa qualità il nostro intelletto è paragonabile a un telescopio con un campo visivo ristrettissimo, perché appunto la nostra coscienza non è ferma, ma scorre. L'intelletto apprende cioè solo successivamente e deve, per afferrare una cosa, lasciar perdere l'altra, non trattenendone che le tracce, che divengono sempre piú deboli. Il pensiero che ora mi occupa vivamente *deve*, dopo breve tempo, essermi passato del tutto, e se poi vi si mette di mezzo anche una notte di sonno pieno, può capitare che io non lo ritrovi mai piú, a meno che esso non fosse collegato al mio interesse personale, cioè alla mia volontà, la quale tiene sempre il campo.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1271)

11 APRILE

Squarciare il velo di Maja

Utilizzando un'immagine della sapienza orientale, Schopenhauer chiama «velo di Maja» il "tessuto" costituito dall'intreccio di spazio e tempo che fa apparire l'unica essenza del Tutto, la volontà di vivere, come una sconfinata e indefinita molteplicità di enti individuali. Chi percepisce il mondo sotto l'incantesimo di questo velo viene distratto dal proprio (eventuale) temporaneo benessere e non scorge o considera irrilevante l'immane sofferenza universale. Chi riesce invece a squarciare o sollevare il velo *vede* che tutti gli esseri sono manifestazioni di un'unica eterna essenza e condividono un medesimo e inflessibile destino di dolore. Conoscendo intuitivamente questa unità metafisica del reale, l'individuo sente *come proprio* il dolore di tutto il mondo e, frantumata l'illusione originaria che la vita possa essere una condizione felice, giunge a estinguere o negare in sé la volontà di vivere.

Se […] dinanzi agli occhi di un uomo quel velo di Maja, il *principium individuationis*, è tanto sollevato che egli non faccia piú l'egoistica differenza tra la sua persona e quella altrui, e prenda invece tanta parte alle sofferenze degli altri individui quanta alle proprie, e pertanto sia non solo soccorrevole al massimo grado, ma addirittura pronto a sacrificare l'individuo che è, non appena se ne possano in tal modo salvare piú altri; segue allora di per sé che un tale uomo, che riconosce in tutti gli esseri sé stesso, il suo Io intimo e vero, dovrà anche considerare come sue le sofferenze senza fine di tutto ciò che vive, e far cosí proprio il dolore di tutto il mondo. Nessun dolore gli è piú estraneo. Tutte le pene degli altri, che egli vede e che tanto raramente può lenire, tutte le pene di cui ha notizia indiretta, anzi che conosce solo come possibili, agiscono sul suo spirito come sue proprie. Non è piú il mutevole bene e male della sua persona, ciò a cui egli guarda, come fa l'uomo ancora irretito nell'egoismo, bensí, poiché il suo sguardo trapassa il *principium individuationis*, tutto è per lui ugualmente vicino. Conosce il tutto, ne scruta l'essenza, e la trova presa in un perpetuo trapassare, in un futile aspirare, in un interno conflitto e costante dolore; vede, dovunque guardi, l'umanità sofferente e la sofferente animalità, e un mondo evanescente.

[…] Se paragoniamo la vita a un'orbita fatta di carboni ardenti, con alcuni punti freschi, orbita che noi dobbiamo incessantemente percorrere, colui che è avvolto nell'illusione è confortato dal punto

fresco sul quale proprio allora si trova, o che vede vicino davanti a sé, e continua a percorrere l'orbita. Quegli invece che, trapassando il *principium individuationis*, conosce l'essenza delle cose in sé e pertanto il tutto, non è piú sensibile a tale consolazione: si vede contemporaneamente in tutti i punti e viene fuori.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 735-737)

12 APRILE

L'artiglio dell'intelligenza

L'*homo sapiens sapiens*, uno degli esseri naturali meno dotati di forza fisica, ha colonizzato il pianeta, sottomettendo tutte le altre specie esistenti in virtú della sua intelligenza. Basta questo semplice dato a far concludere che il cervello umano è indubbiamente la piú potente e pericolosa arma naturale. Solo nel brevissimo termine, infatti, la mera forza bruta prevale: gli effetti di quest'ultima (sia essa animalesca o umana), per quanto terribili, hanno pur sempre una portata limitata, perché sono vincolati alle possibilità fisiche dell'essere che li produce. Invece l'intelligenza umana – intesa come capacità di *calcolare effetti* a medio o lungo termine e, quindi, progettare modelli altamente complessi di comportamento – è in grado di implementare indefinitamente l'efficacia e la potenza dei mezzi a disposizione (al punto che oggi lo sviluppo illimitato della tecnologia appare spesso, da molti punti di vista, piú una minaccia che una risorsa).

Non chi guarda con ferocia, ma chi guarda con intelligenza possiede un aspetto temibile e pericoloso: il cervello dell'uomo è certamente un'arma piú temibile dell'artiglio del leone.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 525)

13 APRILE

I tesori mai perduti dello spirito umano

I singoli esseri umani sono manifestazioni transeunti dell'unica e universale idea platonica di uomo. Nessuno di essi esaurisce o realizza interamente il contenuto di quest'idea, che si fenomenizza sempre di nuovo in tutti gli individui nascenti. Può sempre accadere che la genialità di un determinato individuo sia impossibilitata a esprimersi e a lasciare quindi nel mondo, a beneficio del mondo stesso, la sua nobile impronta; ma questo non costituisce un tesoro irrimediabilmente perduto, perché l'inesauribile forza generatrice di tutto ciò che abita il mondo fenomenico non è toccata né logorata dal soccombere dei singoli. Riprendendo una figura dell'esoterismo alchemico che compare nella «Prima Parte» del *Faust* di Goethe (ultimata, come risulta dai *Diari* di Goethe, il 13 aprile del 1806 e pubblicata nel 1808), Schopenhauer personifica questa formidabile energia nello «spirito della terra» (*Erdgeist*).

Posto che ci venisse per una volta consentito di gettare un chiaro sguardo nel regno della possibilità e su tutte le catene di cause ed effetti, che comparisse lo spirito della terra e ci mostrasse in un'immagine gli individui piú eccellenti, rischiaratori del mondo ed eroi, che il caso ha distrutti prima del tempo della loro azione, – poi i grandi eventi che avrebbero cambiato la storia del mondo e prodotto periodi di somma civiltà e cultura, ma che la piú cieca fortuità, il caso piú insignificante soffocarono sul nascere, e infine le magnifiche forze dei grandi individui, che avrebbero fecondato interi evi, ma che quelli, sviati da errore o passione o costretti da necessità, dissiparono inutilmente in oggetti indegni e sterili, o addirittura sprecarono giocando: – se vedessimo tutto ciò, rabbrividiremmo e gemeremmo sui tesori perduti di interi evi. Ma lo spirito della terra sorriderebbe e direbbe: «La fonte da cui sgorgano gli individui e le loro forze è inesauribile e infinita come il tempo e lo spazio, giacché anche quelli sono, appunto come queste forme di ogni fenomeno, solo fenomeno, visibilità della volontà. Quella fonte infinita non può essere esaurita da nessuna misura finita; quindi a ogni evento od opera soffocati sul nascere è sempre aperta, per ritornare, la non diminuita infinità. In questo mondo dell'apparenza è tanto poco possibile una vera perdita, quanto un vero guadagno. Solo la volontà è: essa, la cosa in sé, essa, la fonte di tutti quei fenomeni. La sua conoscenza di sé e l'affermazione o negazione che su quella si decide, è l'unico fatto in sé».

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 373-375)

14 APRILE

Serenità d'animo

Tra tutti i beni «soggettivi» della vita – quelli che, derivando direttamente dalla costituzione fisica e psicologica dell'individuo, definiscono ciò che egli *è* – il piú importante di tutti è la predisposizione alla letizia o serenità d'animo. Qualsiasi altro bene è tale solo nella misura in cui sia accompagnato da quest'ultima; viceversa, in assenza di essa, nessun (presunto) bene rende davvero felici. Una delle massime principali della saggezza del vivere consiste pertanto nel cercare di coltivare, per quanto è possibile, questa nobile e difficile condizione dello spirito.

Ciò che rende piú direttamente felici è la serenità d'animo: questa bella qualità è infatti istantaneamente premio a sé stessa. Chi è allegro ha in ogni circostanza un motivo per esserlo: e cioè, appunto, il fatto stesso di esserlo. Nulla quanto questa qualità può sostituire completamente qualsiasi altro bene; essa, invece, non può essere sostituita da nient'altro. Una persona può anche essere giovane, bella, ricca e stimata; ma se si vuole valutare la sua felicità, ci si chiede se sia anche serena; al contrario, se è serena, allora è indifferente che sia giovane o vecchia, dritta o gobba, povera o ricca: è felice. Una volta, quand'ero molto giovane, ho aperto un vecchio libro in cui era scritto: «chi molto ride è felice e chi molto piange è infelice» – un'osservazione assai ingenua, ma che non ho potuto dimenticare proprio per la sua semplice verità, per quanto sia il superlativo di un *truism*. Dovremmo quindi spalancare le porte alla serenità tutte le volte che ci fa visita, perché non giunge mai al momento sbagliato; invece spesso esitiamo a farla entrare, volendo prima sapere se abbiamo davvero e sotto ogni riguardo motivo di essere contenti, oppure perché temiamo di essere disturbati nelle nostre serie riflessioni e importanti occupazioni. Solo che ciò che effettivamente miglioriamo attraverso queste ultime è molto incerto, mentre la serenità è un guadagno immediato. Essa sola è, per cosí dire, la moneta d'oro della felicità, anziché, come tutto il resto, una semplice banconota.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 358-359)

15 APRILE

L'arte non imita, ma anticipa la natura

Guardando gli enti naturali, il genio artistico è in grado di intuire ciò che la natura "voleva" esprimere o realizzare attraverso di essi: il loro archetipo eterno, ossia la loro idea platonica. Ciò gli è possibile in quanto *egli stesso è l'in-sé della natura* (la volontà di vivere) e porta quindi già da sempre, "dentro di sé", tutti i possibili archetipi; nelle sue opere cerca appunto di riprodurre, quanto piú fedelmente possibile, il contenuto di questa sua intuizione interiore. Perciò i massimi capolavori dell'arte esprimono le idee in modo ancora piú perfetto e completo di quanto non faccia la natura medesima; in questo senso l'artista non ha da imparare, ma da *insegnare* a essa. Schopenhauer si dimostra qui discepolo piú di Plotino che di Platone (secondo il quale gli artisti raffigurano non le idee, ma le cose empiriche, che sono copie delle idee, sí che le opere d'arte sono copie di copie).

Ma come opera l'arte? Si crede, con l'imitazione della natura. Ma da che cosa l'artista riconoscerebbe l'opera di quella riuscita e da imitare e la rintraccerebbe fra le non riuscite, se non avesse del bello una nozione *anteriore all'esperienza*? Ha inoltre mai la natura prodotto un essere umano perfettamente bello in tutte le parti? Allora si è ritenuto che l'artista dovesse trascegliere le parti belle distribuite singolarmente tra molti uomini e comporne un essere perfetto: opinione assurda e insensata. Giacché la questione è di nuovo: da che cosa riconoscerebbe egli che proprio queste forme e non quelle sono le belle? […] Il fatto che noi tutti riconosciamo la bellezza umana quando la vediamo, ma che questo avvenga nel vero artista con tale chiarezza che egli la mostra come non l'ha mai vista, superando nella sua raffigurazione la natura: ciò è possibile solo in quanto la volontà, di cui si tratta qui di giudicare e trovare l'oggettivazione adeguata nel suo piú alto grado, siamo in realtà *noi stessi*. Solo per questo abbiamo in effetti un'anticipazione di ciò che la natura (che è appunto la volontà che costituisce la nostra essenza) si sforza di rappresentare; anticipazione che nel vero genio è accompagnata da un tale grado di riflessione che egli, conoscendo nella cosa singola l'*idea* di essa, *comprende* per cosí dire la *natura da mezze parole* ed esprime poi in maniera pura ciò che essa soltanto balbetta, imprime nel duro marmo la bellezza della forma che a essa fallisce in mille tentativi, e la contrappone alla natura, gridandole quasi: «Era questo, quel che volevi dire!» e «Sí, era questo!» fa eco l'intenditore.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 443-445)

16 APRILE

«Le style est l'homme même»

Lo stile di ogni scrittore rivela inequivocabilmente il suo volto "interiore" o spirituale, che è molto piú autentico e caratteristico di quello "esteriore" o somatico. Chi scrive in modo oscuro tradisce di pensare confusamente e sciattamente; all'opposto, chi scrive con chiarezza rivela la propria predisposizione a pensare con profondità e rigore. Lo stile di scrittura manifesta quindi lo *stile di pensiero* di un uomo, la peculiare "forma" del suo spirito che sta a fondamento di tutti i suoi pensieri. A questo proposito Schopenhauer cita nel *Mondo* (p. 1151) un celebre motto del *Discours sur le style* del naturalista francese Georges-Louis Leclerc de Buffon (7 settembre 1707-16 aprile 1788): *le style est l'homme même*.

Lo *stile* è la fisionomia dello spirito. Essa è piú attendibile di quella del corpo. Imitare lo stile di qualcun altro significa indossare una maschera. Questa, per quanto bella possa anche essere, diventa presto insipida e insopportabile perché è priva di vita, tanto che persino il piú brutto volto vivente risulta preferibile. Perciò anche gli autori che scrivono in latino imitando lo stile degli antichi sono simili in verità a delle maschere: si può sentire bene quello che dicono, ma non si vede al contempo anche la loro fisionomia, lo stile. Quest'ultima è invece ben visibile negli scritti latini dei *pensatori autonomi*, poiché essi non si sono piegati a quell'imitazione: cosí p.e. Scoto Eriugena, Petrarca, Bacone, Cartesio, Spinoza, Hobbes e altri.
L'affettazione dello stile è paragonabile alle smorfie del viso. La lingua nella quale si scrive è la fisionomia nazionale: essa rivela grandi differenze – dal greco al caraibico.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 561)

17 APRILE

Conversare con Schopenhauer

Adam Ludwig von Doß (1820-1873) esercitò la professione di avvocato nella città di Monaco di Baviera. Nel 1846, quando era ancora praticante legale, scoprí per caso in una libreria di Passau la seconda edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. L'opera lo impressionò a tal punto che tre anni dopo, il 17 aprile del 1849, decise di recarsi a Francoforte per conoscere personalmente l'autore. Schopenhauer fu molto lusingato dall'entusiasmo di quel giovane: per la sua devozione lo denominò «l'Apostolo Giovanni». Da allora i due si scrissero e si incontrarono regolarmente fino al 1860, anno della morte di Schopenhauer. Von Doß registrò sinteticamente su un taccuino gli argomenti delle loro conversazioni. Il brano che segue, tratto dalle memorie della moglie di von Doß, descrive la prima impressione del giovane al cospetto del filosofo.

Non era bello: gli sciocchi avrebbero potuto definirlo piuttosto brutto. Ma appariva grandioso, se si capiva l'espressione della sua bellezza interiore. Allora non si poteva staccare lo sguardo da lui, non ci si poteva sottrarre alla forza e al potere della sua affascinante personalità. E come parlava! Chi non l'ha mai sentito parlare non può farsene un'idea. Certo, ci sono alcuni che parlano bene e in maniera vivace; ma il suo discorso era unico, era la vita stessa. Sapeva metterci la piú profonda serietà e la piú grande bellezza; e ogni argomento da lui trattato acquistava una nuova colorazione, acquistava carattere e contenuto mediante la sua parola e il suo modo di vedere. Siccome non aveva né moglie né figli, né casa né attività pubblica, parlava preferibilmente di cose astratte, ma non con frasi astratte. A chi sapeva qualche cosa di filosofia, le sue cristalline esposizioni riuscivano comprensibili. Il suo modo di colloquiare dava un'impressione di classicità: certamente gli antichi saggi, esperti nell'arte della conversazione, avevano parlato come Schopenhauer. Possedeva una memoria straordinaria e la facoltà di entusiasmarsi. In breve, la sua parola parlata era all'altezza di quella scritta; e il discepolo, che lo avvicinava per la prima volta, era pieno di stupefatta ammirazione.

(*Colloqui*, p. 122)

18 APRILE

La disputa sugli universali

Tra il XII e il XIV secolo quasi tutti i filosofi e teologi si impegnarono in un dibattito che riguardava il «modo d'essere» degli universali, ovvero dei termini che si predicano di piú enti (come «uomo», «cavallo», «rosso»). Ci si domandava: gli universali esistono come *sostanze reali* (e in tal caso occorre specificare "dove" e "come" esistano) o sono solo *semplici nomi* ai quali non corrisponde alcuna realtà extralinguistica? Schopenhauer offre un'esposizione semplificata ma efficace della questione e afferma che in quelle due posizioni estreme si manifesta l'irriducibilità di due fondamentali paradigmi del pensiero umano, personificati da Platone e Aristotele.

La legittimità speculare e opposta di *realismo* e *nominalismo*, e quindi la possibilità di una disputa al riguardo condotta cosí a lungo e con tanto accanimento, può essere resa comprensibile nel modo che segue.
Io chiamo «rosse» le cose piú disparate, se sono di questo colore. «Rosso» è evidentemente un semplice nome con cui designo questo fenomeno, indipendentemente dalla cosa in cui esso si presenta. Allo stesso modo, tutti i concetti generali sono dei semplici nomi che designano proprietà occorrenti in cose diverse; tali cose, al contrario, sono ciò che è effettivo e reale. Perciò il nominalismo ha evidentemente ragione.
Invece, se poniamo mente al fatto che tutte quelle cose effettive, alle quali soltanto è stata appena attribuita realtà, sono nel tempo e quindi periscono presto, mentre le proprietà designate da quei nomi – come «rosso», «duro», «molle», «vivente», «pianta», «cavallo», «uomo» – perdurano intatte ed esistono perciò in ogni tempo, troviamo allora che queste proprietà, pensate mediante quei concetti generali – di cui i nomi sono la designazione – possiedono, in virtú della loro esistenza indissolubile, molta piú realtà, sí che quest'ultima deve essere attribuita ai *concetti*, non ai singoli enti. Dunque ha ragione il *realismo*.
[…] Una certa affinità o, quanto meno, un parallelismo degli opposti diviene evidente se si contrappongono Platone e Aristotele, Agostino e Pelagio, i realisti e i nominalisti. Si potrebbe affermare che qui si manifesta in una certa misura una scissione polare del modo di pensare umano, scissione che, molto curiosamente, si è espressa per la prima volta e nel modo piú deciso in due grandissimi uomini vissuti nella stessa epoca e l'uno accanto all'altro.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 77-78)

19 APRILE

Lord Byron

Schopenhauer soggiornò in Italia per la prima volta da ottobre 1818 a giugno 1819. Prima di partire chiese a Goethe di scrivergli alcune lettere di presentazione che gli consentissero di fare conoscenze importanti. Goethe lo accontentò fornendogli una lettera indirizzata al poeta inglese George Gordon Noel Byron (22 gennaio 1788-19 aprile 1824), che in quel periodo soggiornava a Venezia. Questa città costituí la prima tappa del viaggio italiano di Schopenhauer, che qui intrecciò una relazione con una gentildonna di Murano, Teresa Fuga. Durante una passeggiata romantica con Teresa, Schopenhauer si imbatté proprio in Byron, che passava di lí a cavallo, e notò con preoccupazione e gelosia l'interesse della sua amata per il poeta inglese. Pur di non favorire involontariamente un contatto tra i due, Schopenhauer preferí rinunciare a conoscere Byron; ma si pentí per tutta la vita di questa decisione, perché lo considerava il piú grande poeta inglese dopo Shakespeare. Il brano che segue è tratto dalle conversazioni di Schopenhauer con Robert von Hornstein (1833-1890), un musicista e compositore di Monaco amico di Wagner.

Una sera stavamo parlando di Byron, quando egli deplorò con dispiacere di non averlo conosciuto a causa della propria stupidità. «Avevo, per lui, una lettera di raccomandazione di Goethe. Stetti a Venezia per tre mesi quando c'era anche Byron. Volevo sempre andare da lui con la lettera di Goethe, quando un giorno ci rinunciai del tutto. Passeggiavo con la mia amata al Lido, quando la mia Dulcinea, nella piú grande eccitazione, esclamò: "*Ecco il poeta inglese!*". Byron mi passò davanti di corsa a cavallo e la *Donna*, per tutto il giorno, non poté dimenticare quella impressione. Allora decisi di non consegnare la lettera di Goethe: ebbi paura delle corna. Quanto me ne sono pentito!» E si picchiò la fronte. «Byron» diceva spesso «non è il primo, ma certamente il secondo poeta inglese.»

(*Colloqui*, pp. 158-159; note omesse)

20 APRILE

Dedica al padre

A partire dal 1828 Schopenhauer cominciò a progettare una seconda edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*; abbozzò quindi una serie di prefazioni, alcune delle quali dedicate alla memoria di suo padre, il commerciante Heinrich Floris Schopenhauer. Questi era morto ad Amburgo il 20 aprile 1805 in circostanze poco chiare, precipitando in un canale dal soppalco del suo magazzino; si sospettò che si trattasse di un suicidio. Schopenhauer aveva allora 17 anni e fu devastato da questo evento. L'eredità paterna gli mise a disposizione un discreto patrimonio, gestendo oculatamente il quale poté dedicarsi per tutta la vita allo studio e alla scrittura. In realtà Heinrich Floris progettava di avviare il figlio alla carriera di commerciante e fu proprio la sua morte a sciogliere Arthur da questo oneroso vincolo, consentendogli di decidere in autonomia della propria vita. Nella dedica che segue, il *pathos* della gratitudine sembra convivere in Schopenhauer con un sotterraneo senso di colpa che lo porta a voler quasi giustificare, in un immaginario dialogo con il padre, la sua scelta di vita. La formula della dedica («ai Mani di mio padre») rinvia agli dèi Mani, espressione con cui i Romani designavano le anime dei defunti in quanto oggetto di culto familiare. Nella seconda edizione del suo capolavoro, apparsa nel 1844, Schopenhauer non inserí nessuna di queste prefazioni.

Piis patris manibus

Dedica della seconda edizione ai Mani di mio padre,
il commerciante H. F. Schopenhauer, vissuto a Danzica e Amburgo

Che io abbia potuto consacrare la mia vita alla verità, senza divenire un suo martire; che abbia potuto formarmi, nel senso ampio del termine, cosí come era necessario per i miei scopi; che per tutta la mia vita abbia potuto seguire indisturbato l'impulso a imparare, ricercare, meditare, che costituisce la principale aspirazione della mia natura; che per questo io non sia stato costretto a languire e vivere nell'indigenza, ma abbia potuto farcela in un mondo del genere e nella mia epoca, che dietro la maschera di filosofi esigeva stupidi e oscurantisti; che in questo mondo pieno di scopi meschini non abbia avuto la necessità di invischiarmi nell'umiliante competizione con il *médiocre et rampant*[1] per ottenere il favore dei ricchi e dei potenti, ma abbia potuto dire con il tuo venerato Voltaire: *nous n'avons que 2 jours à vivre: il ne vaut pas la peine de les passer à ramper devant des coquins méprisables*[2]: ebbene, di tutto, tutto, tutto questo ringrazio te, mio nobile padre defunto, soltanto te e nessun altro: *Nam Caesar nullus nobis haec otia fecit*[3]. E sebbene da lungo tempo

ormai tu sia sottratto alla mia riconoscenza, voglio comunque gridarti forte e pubblicamente il mio grazie postumo e menzionare il tuo nome a chiunque verrà a cercare il mio pensiero, per tramandare il tuo nome tanto lontano quanto il mio sarà in grado di portarlo.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 538)

1 «Mediocre e strisciante». [A.N.]

2 «Non abbiamo che un paio di giorni da vivere; non vale la pena passarli a strisciare davanti a spregevoli mascalzoni» (Lettera di Voltaire a Helvétius del 16 luglio 1760; cfr. *Œuvres complètes de Voltaire*, 52 voll., Garnier, Paris 1877-1883, vol. 40, p. 467). [A.N.]

3 «Nessun Cesare ha [infatti] concesso a noi questi ozi» (Giordano Bruno, *De immenso et innumerabilis*, VIII, 10, trad. it. in *Opere latine di Giordano Bruno*, a cura di C. Monti, Utet, Torino 1980, p. 808). [A.N.]

21 APRILE

Polvere e voluttà

La poesia che segue, scritta intorno al 1806, documenta l'intensa religiosità del giovanissimo Schopenhauer, che si sente conteso tra la terra e il cielo, ovvero, in termini paolini, tra la «carne» e lo «spirito». Dalle «sommità celesti», che costituiscono la sua originaria dimora, l'uomo sarebbe precipitato, per la sua «voluttà», nella «polvere di questa terra». La fondamentale domanda sottesa a questi versi è: perché l'uomo esiste come un essere sofferente, colpevole e mortale, se beatitudine, purezza ed eternità costituiscono la sua destinazione? Questo problema (insieme al presupposto che lo anima: e cioè che l'uomo provenga da un Altrove al quale deve infine ritornare) condizionerà in modo decisivo la ricerca filosofica di Schopenhauer, anche quando, a partire dal 1812, smetterà di riconoscersi nel cristianesimo confessionale. Si potrebbe addirittura affermare che la chiave di volta del suo sistema maturo, e cioè il concetto di «affermazione della volontà di vivere», costituisca entro certi limiti – e in un orizzonte di problemi certamente piú vasto e complesso – la *risposta* a quella domanda.

O voluttà, o inferno
O sensi, o amore,
Insaziabili,
Indomabili!
Dalle sommità celesti
Mi avete strappato
E gettato giú
Nella polvere di questa terra:
Qui giaccio in catene.
Come vorrei levarmi in volo
Verso il trono dell'Eterno,
Nell'orma specchiarmi
Del supremo Pensiero,
Nei profumi dondolarmi,
Attraversare gli spazi
Di devozione e meraviglia pervaso,
Prorompendo in giubili,
In umiltà sprofondando,
Udendo solo armonie;
Come vorrei dimenticare

Questa infima polvere,
Non biasimare gli stolti,
Non invidiare i grandi,
Non schernire i deboli,
Non i malvagi vedere,
Ma l'artefice nell'opera,
Nei corpi gli spiriti
Vedere soltanto e amare –
Ma tu, laccio della debolezza,
Tu mi tiri in basso,
Perché saldamente mi stringe
Dei tuoi fili la torma.
E ogni aspirazione
Verso l'alto in me fallisce.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, pp. 1-2)

22 APRILE

Il risveglio della filosofia occidentale

Immanuel Kant (22 aprile 1724-12 febbraio 1804) è, insieme a Platone, l'unico filosofo nei confronti del quale Schopenhauer riconosca esplicitamente i suoi debiti intellettuali. La svolta epocale che Kant ha impresso alla filosofia occidentale è racchiusa nella distinzione tra fenomeno e cosa in sé, ossia tra il nostro modo di conoscere le cose e le cose in sé stesse. In conseguenza di questa distinzione, quelle che fino a Kant erano state considerate dogmaticamente *leggi oggettive del mondo* si rivelano semplici *leggi del nostro intelletto*, determinazioni soggettive (comuni a tutti gli esseri razionali) dovute alla struttura della nostra facoltà conoscitiva. La cosa in sé – che Schopenhauer identifica con l'intima essenza del mondo – è pertanto qualcosa di completamente estraneo a quelle leggi. Kant raccontava di essersi destato dal suo «sonno dogmatico» leggendo le opere del filosofo scozzese David Hume. Schopenhauer riprende ed estende questa metafora, affermando che Kant, attraverso la sua filosofia critica, ha risvegliato da un sonno millenario l'intera filosofia occidentale.

Il merito maggiore di Kant è la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé, – in base alla dimostrazione che tra le cose e noi sta ancor sempre l'*intelletto*, per cui esse non possono essere conosciute secondo ciò che possono essere in sé stesse. […] Tutta la filosofia occidentale precedente, che appare, rispetto a quella kantiana, indicibilmente goffa, aveva misconosciuta questa verità e appunto perciò aveva in realtà sempre parlato come in sogno. Solo Kant ne la svegliò improvvisamente; perciò anche gli ultimi dormienti (Mendelssohn) lo chiamarono lo stritolatutto. Egli mostrò che le leggi che con inviolabile necessità vigono nell'esistenza, cioè nell'esperienza in genere, non possono essere applicate per dedurre e spiegare l'*esistenza stessa* […]. Si possono quindi anche paragonare tutti quanti i dogmatici a persone che credono che, andando sempre diritto per la lunghezza necessaria, si giunga alla fine del mondo; ma allora Kant avrebbe circumnavigato il mondo e mostrato che, essendo esso rotondo, non se ne può uscire muovendosi orizzontalmente, ma che forse la cosa non è impossibile se ci si muove perpendicolarmente. Si può anche dire che la dottrina di Kant fa capire che la fine e il principio del mondo non sono da cercare fuori, ma dentro di noi.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 805-811)

23 APRILE

Il sogno e il segreto della vita

Nei sogni ciò che si origina da noi stessi, ossia dai nostri ricordi o dalla nostra immaginazione (il contesto o l'ambientazione del sogno, le persone e gli esseri con cui sogniamo di interagire), ci appare come qualcosa di esterno e indipendente rispetto a noi. Questa affascinante peculiarità dell'esperienza onirica è secondo Schopenhauer un simbolo del supremo segreto della vita. Anche nella veglia, infatti, tutto ciò che ci appare come esistente al di fuori di noi – le cose, le persone, il mondo nella sua interezza – è in verità un fenomeno della nostra stessa essenza: la volontà di vivere. Da un punto di vista metafisico, solo quest'ultima propriamente è o esiste; ma noi, conoscendo le cose attraverso il "prisma" di spazio, tempo e causalità, percepiamo quell'unica essenza del mondo sotto forma di una sconfinata moltitudine di esseri. L'esistenza di questi ultimi è solo una mirabile "fantasmagoria" prodotta dal nostro intelletto.

Nulla chiarisce in modo altrettanto immediato del *sogno* l'*unità* che sussiste in ultima istanza tra l'essenza fondamentale del nostro Io e quella del mondo esterno. Infatti, anche nel sogno gli altri se ne stanno lí come totalmente diversi da noi, nella piú perfetta oggettività e con un'indole a noi fondamentalmente estranea, spesso enigmatica, che sovente ci lascia stupiti, ci sorprende, ci fa paura ecc. – eppure tutto questo siamo noi stessi. Parimenti, la volontà che regge e anima tutto il mondo esterno è la medesima che sta all'interno di noi stessi, dove soltanto possiamo conoscerla in modo immediato. A rendere possibili tutti questi prodigi – scindendo ovunque e di continuo l'unica identica essenza in soggetto e oggetto – è certamente l'*intelletto*, in noi e negli altri: un dispositivo fantasmagorico degno della piú assoluta ammirazione, un illusionista senza pari.

(*Senilia*, p. 18)

24 APRILE

La ricchezza

Non c'è ricchezza materiale che possa compensare l'indigenza costitutiva dell'esistenza umana, irrimediabilmente votata al dolore e alla morte. Per nessuno la vita può essere davvero e in senso pieno *felice*. Tuttavia Schopenhauer – che ha sempre potuto contare su un patrimonio familiare consistente – non disprezza la ricchezza: se utilizzata saggiamente, essa mitiga di molto l'infelicità umana; in caso contrario finisce addirittura con l'accrescerla.

La nostra *vita è cosí povera* che nessun tesoro del mondo è in grado di renderla ricca: tutte le fonti del piacere, infatti, si rivelano ben presto poco profonde, e invano si scava cercando il *fons perennis*. Perciò ci sono soltanto due modi di usare la ricchezza per il proprio benessere: o la si utilizza per fasti e splendori, per pascersi della venerazione a pagamento, tributata da una massa infatuata, della propria immaginaria grandezza; oppure, evitando al contrario ogni spreco inutile, la si fa aumentare ancora di piú, al fine di avere un riparo sempre piú robusto e versatile contro la sventura e l'indigenza, considerando il fatto che la vita è tanto ricca di mali quanto povera di piaceri.

(*Senilia*, p. 15)

25 APRILE

Genio e quotidianità

La capacità del genio di concentrare tutte le forze dello spirito su un unico oggetto o aspetto della realtà è drammaticamente sovradimensionata rispetto alle misere faccende del quotidiano. Essa induce il genio a commettere notevoli errori di valutazione che finiscono col compromettere la maggior parte delle sue relazioni personali e professionali. Schopenhauer cita il *Tasso* di Goethe, un dramma in 5 atti pubblicato nel 1790, in cui la figura di Torquato Tasso (11 marzo 1544-25 aprile 1595) rappresenta l'emblema dell'uomo che, in virtú dell'eccezionalità del proprio spirito, è destinato a essere perennemente straniero tra gli uomini, sempre e ovunque "fuori luogo".

Tutte le grandi opere teoretiche, in qualsiasi campo, vengono a esistenza grazie al fatto che il loro autore rivolge tutte le forze del suo spirito verso un solo punto, in cui le fa convergere e le concentra, in modo cosí forte, fermo ed esclusivo, che tutto il resto del mondo scompare allora dalla sua vista e il suo oggetto riempie per lui ogni realtà. Appunto questa grande e potente concentrazione, che fa parte dei privilegi del genio, sopravviene poi talvolta per esso anche di tra gli oggetti dell'effettualità e le faccende della vita quotidiana, che quindi, portati sotto un tale fuoco, ricevono un cosí mostruoso ingrandimento da presentarsi come la pulce che acquista, nel microscopio solare, la statura dell'elefante. Ne viene che individui altamente dotati cadano a volte per piccolezze in affetti violenti della specie piú diversa, che sono incomprensibili agli altri; questi li vedono in preda all'afflizione, alla gioia, alla preoccupazione, alla paura, alla collera ecc., a cagione di cose per cui un uomo qualunque rimarrebbe assolutamente calmo. Perciò dunque al genio manca la *freddezza*, che consiste appunto nel non vedere nelle cose se non ciò che a loro realmente spetta, specialmente riguardo ai nostri possibili fini; quindi nessun uomo freddo può essere un genio. Agli svantaggi indicati si accompagna poi ancora l'eccessiva sensibilità, che una vita nervosa e cerebrale anormalmente elevata comporta, in unione con l'impetuosità e passionalità del volere, che anch'esse condizionano il genio, e che si manifestano fisicamente come energia del battito cardiaco. Da tutto questo risulta molto facilmente quell'ipertensione dello stato d'animo, quella veemenza degli affetti, quel rapido mutar d'umore, con predominante malinconia, che Goethe ci ha messo sotto gli occhi nel *Tasso*. Che ragionevolezza, che contegno

tranquillo, che colpo d'occhio perfetto, che sicurezza piena e che equilibrio di comportamento mostra l'uomo normale ben dotato a paragone ora dello stato assorto e sognante, ora dell'agitazione passionale dell'uomo geniale, il cui interno tormento è la matrice di opere immortali.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1731-1733)

26 APRILE

Impossibilità di congressi filosofici

Ogni scienza si fonda su alcuni presupposti epistemici e metodologici condivisi, che orientano le pratiche di ricerca e garantiscono una fondamentale concordia tra i suoi cultori. La filosofia è invece, per sua natura, critica radicale e programmatica di qualsiasi presupposto – cioè di ogni tesi che pretenda di imporsi come indiscutibilmente vera. Lo stesso metodo d'indagine costituisce, in filosofia, oggetto o materia dell'indagine medesima. Il conseguente disaccordo di fondo tra i filosofi, e dunque il fatto che la filosofia non possegga uno statuto di scientificità analogo a quello delle altre discipline, fa concludere a Schopenhauer che la sua istituzionalizzazione come disciplina accademica sia qualcosa di intrinsecamente inappropriato. Peraltro, l'oggettiva rarità del talento filosofico implica che il concetto di convegno o riunione di filosofi – evento tipico dell'accademia – costituisca una vera e propria contraddizione in termini.

Le cattedre pubbliche spettano soltanto alle scienze già costituite ed effettivamente esistenti, che per poter essere insegnate devono perciò soltanto essere apprese, e che nel complesso vanno dunque solo trasmesse – come indica il consueto *tradere* scritto in bacheca; in questo modo, le menti piú capaci hanno comunque la possibilità di arricchirle, correggerle e perfezionarle. Ma far insegnare a dei professori universitari una scienza che ancora non esiste, che non ha ancora raggiunto la sua meta e neppure conosce con certezza la propria strada, anzi, una scienza la cui stessa possibilità è ancora contestata, è davvero assurdo. La naturale conseguenza è che ciascuno di quei professori crede che sia suo compito realizzare quella scienza ancora mancante, non riflettendo sul fatto che un simile compito lo può assegnare soltanto la natura, non il Ministero dell'Università. Perciò ognuno di loro ci prova per quanto gli riesce, mette al mondo piú velocemente possibile la sua creatura deforme e la spaccia per la *sophia* tanto a lungo anelata; e di certo non mancherà un servizievole collega che faccia da padrino al battesimo. Dopodiché questi signori, per il fatto di vivere della filosofia, divengono cosí sfacciati da definirsi *filosofi*, e di conseguenza pretendono pure che, in materia di filosofia, spetti a loro tenere banco e decidere; arrivano addirittura a indire *congressi di filosofi* (una *contradictio in adjecto*, perché, in una stessa epoca, raramente i filosofi sono al mondo al duale e quasi mai al plurale) e vi accorrono a frotte, per discutere del bene della filosofia!

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 203-204)

27 APRILE

Il grande problema della libertà

La comune definizione di «libertà» come «capacità di fare ciò che si vuole» appare a Schopenhauer filosoficamente inadeguata. Infatti, ammessa tale definizione, sorge subito il problema: *perché* voglio ciò che effettivamente voglio? Ossia: ho scelto io che cosa volere e che cosa non volere? Se la risposta è negativa, non sono libero perché mi ritrovo una volontà già determinata e condizionata (non da me). Se invece la risposta è affermativa, allora l'orientamento attuale della mia volontà dipende da una mia scelta precedente, cioè da un mio anteriore atto di volontà. La mia libertà sarà allora da riferire a questo livello di volontà piú originario. Senonché il problema si ripresenta, perché anche in relazione a questa volontà anteriore posso chiedermi: me la sono ritrovata cosí com'è, oppure l'ho scelta (voluta) liberamente? Nel primo caso non sono libero; nel secondo caso la mia libertà apparterrà a un livello ancora piú originario di volontà – e cosí *in indefinitum*, sí che in ultimo la domanda sulla libertà verterà su una volontà assolutamente prima o originaria e sarà identica alla domanda iniziale, senza alcun reale progresso dell'indagine. La vera questione, che quella definizione comune neppure sfiora, è quindi: sono *libero di volere* qualcosa di diverso da ciò che effettivamente voglio?

Il concetto originario, puramente empirico e quindi popolare, della libertà si dimostra incapace, a osservarlo piú da presso, di entrare in questa connessione col *volere*. Secondo questo concetto, infatti, «*libero*» significa «*conforme alla propria volontà*»; ma se poi ci si domanda se la volontà stessa sia libera, è come se ci si domandasse se la volontà sia conforme a sé stessa, il che certo s'intende da sé, ma col che anche non si dice niente. In base al concetto empirico di libertà si dice: «Io sono libero se posso *fare ciò che voglio*»; e nel «ciò che voglio» è già inclusa la libertà. Ora però, poiché ci interroghiamo sulla libertà del *volere* stesso, questa questione si porrebbe, corrispondentemente, cosí: «Puoi tu anche volere ciò che vuoi?» – sicché sembra quasi che il volere dipenda da un altro volere ancora, che si trovi dietro il primo. E posto che a questa domanda si risponda affermativamente, ne sorge subito una seconda: «Puoi tu anche *volere* ciò che vuoi volere?», e cosí si andrebbe sempre piú indietro, all'infinito, perché penseremmo sempre *un* volere dipendente da uno precedente o situato piú in profondità, e invano ci sforzeremmo di pervenire infine, per questa via, a uno che dovessimo pensare e ammettere come non dipendente assolutamente da niente. Ma se noi volessimo ammettere un tale volere, potremmo appunto scegliere

tanto il primo quanto un qualunque ultimo, dal che però la domanda sarebbe ricondotta a quella semplicissima: «Puoi tu volere?». Ma se una semplice risposta affermativa a questa domanda decida della libertà del volere, è ciò che si vorrebbe sapere e che rimane senza risposta.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 135-137)

28 APRILE

«Io, io, io voglio esistere!»

Il decimo capitolo del secondo volume di *Parerga e paralipomena*, intitolato «Sulla dottrina dell'indistruttibilità del nostro vero essere da parte della morte», si chiude con un «Piccolo divertimento in forma di dialogo». Qui i due protagonisti, Filalete (il cui nome significa «amico» o «amante della verità», ovvero *filosofo*) e Trasimaco (nome di un retore greco che nel I libro della *Repubblica* di Platone funge da antagonista di Socrate), discutono della sopravvivenza dopo la morte. Filalete spiega a Trasimaco che la morte è il completo annullamento della coscienza personale dell'individuo, cui però fa da contraltare l'indistruttibilità di un'unica essenza metafisica, la volontà di vivere, che si esprime o manifesta in tutte le possibili individualità umane e, piú in generale, in ogni ente del mondo. Ma Trasimaco crede dogmaticamente – o, meglio, *vuole* credere – nella sopravvivenza della (propria) coscienza individuale e quindi rifiuta la tesi del suo interlocutore, pur senza riuscire a confutarla; perciò alla fine non trova altro da fare che interrompere la conversazione, congedandosi bruscamente.

Trasimaco: – Guarda la mia individualità, sia come sia: ecco che sono.

Di nulla al mondo mi importa piú di me:
Perché Dio è Dio, e io sono io*.

Io, io, io, voglio esistere! *Questo* m'interessa, e non un'esistenza della quale mi si deve prima convincere che sia la mia.
Filalete: – Ma guardati intorno! Non sei soltanto tu a gridare «Io, io, io voglio esistere», ma tutto, assolutamente tutto ciò che abbia anche solo una qualche traccia di coscienza. Di conseguenza, questo desiderio in te è proprio ciò che *non* è individuale ma comune a tutti, senza distinzione alcuna: non si origina dall'individualità, bensí dall'esistenza in generale, è essenziale a chiunque *esista*, è anzi ciò *per cui* ciascuno esiste […]. L'individualità non è una perfezione, ma una limitazione: perciò liberarsene non è una perdita, bensí un guadagno. Abbandona dunque una preoccupazione che, se conoscessi la tua vera essenza in modo completo e sino in fondo, e cioè come l'universale volontà di vivere che tu stesso sei, ti apparirebbe puerile e oltremodo ridicola.
Trasimaco: Puerile e oltremodo ridicolo sei tu insieme a tutti i filosofi; ed è soltanto per divertirsi e passare il tempo che una persona posata come me si degna di conversare per un piccolo quarto d'ora con pazzi di questa specie. Ora ho cose ben piú importanti da fare: che Dio ti assista!

* J.W. Goethe, *Satyros oder der vergötterte Waldteufel*, atto II, vv. 17-18, in *Goethes Sämmtliche Werke*, 3 voll., vol. 1, Cotta, Stuttgart 1869, p. 439. [A.N.]

29 APRILE

Lo strazio della vita

Schopenhauer era fermamente convinto che soltanto il suo sistema fosse in grado di spiegare *filosoficamente* il dolore, inteso come la decisiva "pietra di inciampo" di qualsiasi ottimismo metafisico o teologico. I diari degli anni 1803-1804, redatti durante il lungo viaggio con i genitori attraverso l'Europa, documentano la grande impressione che su di lui fecero la povertà degli abitanti della Westfalia e il bagno penale di Tolosa (aprile 1804). Schopenhauer aveva allora 16 anni (era cioè nel suo «diciassettesimo anno» di vita). Come lui stesso racconta, l'evidenza dello «strazio della vita» disintegrò per sempre la sua fede nei «dogmi giudaici», precisamente nell'idea che il mondo e l'uomo siano l'opera di un Dio buono e onnipotente. Indicando la scoperta del dolore come il principale evento *filosofico* della sua vita, Schopenhauer accosta la propria figura a quella del principe Siddharta Gautama, divenuto il Buddha, il quale intraprese la propria ricerca spirituale dopo aver scoperto le coordinate essenziali della sofferenza umana (vecchiaia, malattia e morte).

Nel mio diciassettesimo anno di età, privo di ogni istruzione scolastica superiore, fui sconvolto dallo *strazio della vita* proprio come Buddha da giovane, quando vide per la prima volta malattia, vecchiaia, dolore e morte. La verità, che parlava forte e chiaro dal mondo, si impose ben presto sui dogmi giudaici che anche in me erano stati inculcati, e la mia conclusione fu che questo mondo non poteva essere l'opera di un essere infinitamente buono, bensí di un diavolo che aveva chiamato all'esistenza le creature per pascersi dello spettacolo dei loro tormenti: questo lasciavano supporre i fatti, e la convinzione che le cose stessero effettivamente cosí prese il sopravvento.

(*I quaderni degli anni 1830-1852*, p. 96)

30 APRILE

Scienze sperimentali e metafisica

Il 30 aprile 1835 Schopenhauer scrisse una lettera a Friedrich Arnold Brockhaus, l'editore de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, per chiedergli quanti esemplari del libro (pubblicato piú di sedici anni prima) fossero ancora disponibili; contestualmente, gli comunicò di aver predisposto numerose aggiunte per un'eventuale seconda edizione. Nella lettera di risposta, datata 9 maggio, Brockhaus lo informò con delicatezza di aver dovuto mandare al macero la maggior parte delle copie, rimaste invendute, e di averne conservato solo un piccolo numero. Schopenhauer vide cosí allontanarsi indefinitamente il progetto di una seconda edizione, e decise di pubblicare le aggiunte come un'opera autonoma: fu cosí che, nel 1836, apparve presso il libraio Siegmund Schmelder di Francoforte *Sulla volontà nella natura*. Contro il misconoscimento dei contemporanei (accademici e no), Schopenhauer rivendicò energicamente il valore della propria metafisica, anche e soprattutto in virtú delle conferme sperimentali che essa sembrava ricevere dai piú recenti sviluppi delle scienze empiriche. Queste ultime gli sembravano infatti corroborare la sua tesi fondamentale, e cioè che tutti i fenomeni della natura non sono che espressione o manifestazione di ciò che l'uomo, in riferimento a sé stesso, chiama *volontà*.

Interrompo un silenzio di diciassette anni per comunicare ai pochi che, precorrendo il tempo, hanno prestato attenzione alla mia filosofia, alcune conferme che essa ha ricevuto da scienziati empirici spregiudicati, a cui essa era sconosciuta e il cui cammino, diretto alla pura conoscenza sperimentale, ha fatto loro scoprire nel punto finale esattamente ciò che la mia dottrina ha posto come l'elemento metafisico, in base al quale l'esperienza in genere deve essere spiegata. Questa circostanza è tanto piú incoraggiante, in quanto distingue il mio sistema da tutti quelli che ci sono stati finora, in quanto tutti questi, non escluso neanche il piú recente di Kant, lasciano ancora sussistere un ampio iato tra i loro risultati e l'esperienza, e molto, molto manca perché essi scendano immediatamente fino a questa e siano da essa toccati. La mia metafisica si dimostra in tal modo l'unica che abbia effettivamente un punto di confine comune con le scienze fisiche, un punto fino al quale queste le vengano incontro con i loro propri mezzi, in modo da congiungersi realmente e da concordare con essa. […] Perciò il mio sistema non fluttua per aria, come tutti quelli che ci sono stati finora, ben al di sopra di ogni realtà ed esperienza, ma discende fino a questo saldo terreno della effettualità, dove le scienze fisiche riaccolgono il

discente.

(*Sulla volontà nella natura*, pp. 55-56; nota omessa)

MAGGIO

1 MAGGIO

«Self-Reliance»

In un saggio pubblicato nel 1841 dal titolo *Self-Reliance*, il filosofo americano Ralph Waldo Emerson (1803-1882) afferma: «La virtú piú ricercata è il conformismo. La fiducia in sé stessi è il suo contrario»*. Quest'ultima non è né un dato di partenza né un risultato, bensí un *metodo* di autosviluppo che rende possibile "divenire ciò che si è", come recita il titolo di un altro saggio di Emerson (e il sottotitolo di *Ecce Homo* di Nietzsche, suo assiduo lettore). La *self-reliance* si basa sulla persuasione del proprio intrinseco valore e implica il ripudio dell'approvazione degli altri come criterio principale o esclusivo di autovalutazione; ma proprio in tal modo essa favorisce relazioni umane genuine e costruttive. Schopenhauer, da parte sua, osserva che solo chi è sicuro di sé può essere davvero e *gratuitamente* gentile.

Nei rapporti interpersonali, nulla rende cosí *gentili nei confronti degli altri* come la consapevolezza del proprio valore: con essa non temiamo di essere respinti, perché, se ciò accade, non ci sentiamo offesi, nella serena certezza che ne ha colpa solo la limitatezza della persona che ci respinge.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 31)

* R.W. Emerson, *La fiducia in sé stessi*, in Id., *Saggi. Prima serie*, a cura di P. Bertolucci, La Vita Felice, Milano 2018, pp. 83-149: 91. [A.N.]

2 MAGGIO

Kant, Platone e gli Indiani

Schopenhauer interpretava la filosofia kantiana in un modo che Kant non avrebbe sottoscritto. Distinguendo il «fenomeno» dalla «cosa in sé» – e cioè le cose per come noi le conosciamo dalle cose in sé stesse – Kant avrebbe *dimostrato* razionalmente il nucleo essenziale della dottrina di Platone e degli Indiani: ossia che il mondo dell'esperienza non è altro che illusione e «sogno», una pura "fantasmagoria" prodotta dal funzionamento della nostra mente. Secondo questa affascinante e problematica proposta interpretativa, il «fenomeno» di Kant, la «caverna» di Platone e la «Maja» degli Indiani sono formulazioni differenti della medesima verità filosofica.

Egli [Kant] espose, trovata solo in sé stesso, in un modo completamente nuovo, da un lato nuovo e per una nuova via, la stessa verità che già Platone ripete instancabilmente, esprimendola nel suo linguaggio per lo piú cosí: questo mondo che appare ai sensi non ha vero essere, ma solo un incessante divenire, esso è e anche non è, e la percezione di esso non è tanto una conoscenza quanto un'illusione. Questo è anche ciò che egli […], all'inizio del settimo libro della *Repubblica*, esprime miticamente dicendo che gli uomini, incatenati in un'oscura caverna, non vedono né la vera luce originaria, né le cose reali, ma soltanto la fioca luce del fuoco che è nella caverna e le ombre delle cose reali, che passano davanti a questo fuoco dietro le loro spalle. Essi credono tuttavia che le ombre siano la realtà e che la determinazione della successione di queste ombre sia la vera sapienza. La stessa verità, presentata di nuovo in un modo completamente diverso, è anche una delle dottrine principali dei *Veda* e dei *Purana*, la dottrina della Maja, con cui anche appunto nient'altro s'intende che ciò che Kant chiama il fenomeno, in contrapposizione alla cosa in sé: giacché l'opera della Maja viene appunto indicata come questo mondo visibile in cui siamo, un incantesimo evocato, una mutevole parvenza, in sé priva di consistenza, paragonabile all'illusione ottica e al sogno, un velo che avvolge la coscienza umana, un qualcosa di cui è ugualmente falso e ugualmente vero dire che è e che non è.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 807-809)

3 MAGGIO

Machiavelli

Per Niccolò Machiavelli (3 maggio 1469-21 giugno 1527) la politica è essenzialmente una tecnica per conservare il potere e assicurare al proprio Stato la maggiore prosperità possibile. Un buon governante non è un governante "buono", bensí un governante *capace* di calcolare e predisporre i mezzi piú efficaci in relazione agli scopi perseguiti – al punto da ricorrere, se necessario, allo spergiuro, alla violenza e all'omicidio. Successivamente alla pubblicazione postuma dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (1531) e de *Il principe* (1532), le idee di Machiavelli – fondate sul principio dell'autonomia della politica dalla morale e dalla religione – suscitarono una formidabile reazione di critica, soprattutto negli ambienti ecclesiastici, sia cattolici che protestanti. A Machiavelli venne attribuito il "diabolico" progetto di voler corrompere la politica degli Stati, introducendovi immoralità ed empietà. Schopenhauer prende le distanze da queste critiche e difende il principio fondamentale dell'opera di Machiavelli, che non si proponeva di fornire imperativi morali, bensí metodi e criteri di pura efficacia dell'azione politica.

Il problema di Machiavelli stava nel risolvere la questione: come potesse il principe mantenersi sul trono *a ogni costo*, a dispetto dei nemici interni e esterni. Il suo problema non era dunque affatto quello etico di decidere se un principe come uomo dovesse volere o non una tal cosa, ma puramente quello politico di stabilire come egli, *volendola*, dovesse realizzarla. In tal senso egli porge dunque la soluzione cosí come si scrivono istruzioni per il gioco degli scacchi, e in ciò sarebbe stolto sentire il bisogno che si risponda prima alla domanda se sia moralmente consigliabile giocare a scacchi in genere. Rimproverare a Machiavelli l'immoralità della sua opera è altrettanto appropriato di come lo sarebbe il rimproverare a un maestro di scherma di non cominciare la lezione con una conferenza morale contro l'assassinio e l'omicidio.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 983, nota)

4 MAGGIO

La noia

Schopenhauer paragona la vita a un «pendolo» che oscilla incessantemente tra il dolore e la noia (cfr. *Il mondo*, p. 611). L'esistenza umana è infatti caratterizzata da un moto periodico tra due estremi: la sofferenza derivante dalla privazione di ciò che si desidera e il senso di vuoto che segue all'*eventuale* esaudimento di ogni desiderio. Il sollievo dell'esaudimento sfocia sempre e immancabilmente in una rinnovata insoddisfazione e, quindi, nel sorgere di un desiderio ulteriore; e cosí all'infinito. Ciò che tiene "mentalmente" impegnato l'uomo comune, sollecitando e ravvivando di continuo il suo interesse, è la lotta per la sopravvivenza; non appena quest'ultima sia assicurata, l'esistenza appare nella sua spettrale e veridica nudità, priva di scopo e di significato.

Che l'esistenza umana debba essere una specie di erramento emerge con sufficiente evidenza dalla semplice constatazione che l'uomo è una concrezione di bisogni, la soddisfazione dei quali, difficile da ottenere, non gli concede nient'altro che una condizione priva di dolore, nella quale è totalmente consegnato alla noia. Quest'ultima dimostra direttamente che l'esistenza in sé non ha alcun valore, poiché non è nient'altro che il sentimento della vacuità dell'esistenza stessa. Se infatti la vita – il desiderio per la quale costituisce la nostra essenza ed esistenza – avesse di per sé stessa un valore positivo e un reale contenuto, non potrebbe esserci la noia: la mera esistenza dovrebbe piuttosto appagarci e soddisfarci in quanto tale. Invece siamo portati a gioire della nostra esistenza solo in due circostanze: o quando aspiriamo a qualcosa, per cui la lontananza e gli ostacoli ci fanno apparire appagante la meta – illusione, questa, che svanisce non appena la meta è raggiunta – oppure quando ci dedichiamo a un'occupazione puramente intellettuale, nella quale però, in realtà, ci estraniamo dalla vita per contemplarla dall'esterno, come degli spettatori sui palchi. Persino il piacere dei sensi consiste in un incessante aspirare, e termina non appena è conseguita la rispettiva meta. Ogniqualvolta non ci troviamo in una di queste due situazioni ma siamo rimandati all'esistenza in quanto tale, veniamo sopraffatti dalla sua inconsistenza e nullità – e appunto questo è la noia.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 312-313)

5 MAGGIO

Eristica e vanità

La dialettica eristica è l'arte di dimostrare o confutare qualsiasi tesi, indipendentemente dal suo contenuto. Platone chiamava coloro che la praticano «mercenari di parole», perché il loro scopo non è trovare la verità, bensí semplicemente avere la meglio nelle dispute. Negli anni 1830-1831 Schopenhauer compose un breve trattato intitolato *Dialettica eristica*, che però decise di non pubblicare per non diventare involontariamente complice della «cattiveria naturale del genere umano». Il trattato si divide in due parti: la prima offre una ricostruzione storico-sistematica della dialettica; la seconda contiene la descrizione e la discussione di 38 stratagemmi argomentativi corredati di efficaci esemplificazioni. Nel passo che segue, Schopenhauer comincia a esporre le prime informazioni tecniche.

La *dialettica eristica* è l'arte di disputare, e, precisamente, disputare in modo tale da ottenere *ragione*, dunque *per fas et nefas*[*]. Infatti si può avere ragione *objective*, nel merito della cosa, e tuttavia avere torto agli occhi degli astanti, anzi a volte persino ai propri. Cosí è, per esempio, quando l'avversario confuta la mia prova e fa valere questo come una confutazione della tesi in sé, in favore della quale possono però darsi altre prove; in tal caso, naturalmente, la situazione dell'avversario è inversa: ottiene ragione, avendo oggettivamente torto. Pertanto, l'oggettiva verità di una proposizione e la sua validità nel giudizio dei contendenti e degli uditori sono due cose ben diverse. (Alla seconda è rivolta la dialettica.)Da dove si origina tutto questo? Dalla cattiveria naturale del genere umano. Se non ci fosse quest'ultima, se noi fossimo fondamentalmente onesti, in ogni discussione mireremmo solo a portare alla luce la verità, non preoccupandoci affatto di stabilire se essa risulti conforme all'opinione da noi sostenuta all'inizio o a quella dell'altro: ciò diverrebbe indifferente o, quanto meno, sarebbe una cosa completamente secondaria. Invece proprio questa è la cosa principale. L'innata vanità, che è particolarmente suscettibile in relazione alle qualità intellettuali, non può sopportare che ciò che abbiamo sostenuto all'inizio risulti falso e ciò che sosteneva l'avversario, invece, vero.

(*Dialettica eristica*, pp. 395-396; note omesse)

* Attraverso mezzi leciti e illeciti. [A.N.]

6 MAGGIO

La malvagità insita in ogni essere umano

Considerando *volontà* e *intelletto* due facoltà irriducibili l'una all'altra, Schopenhauer esclude qualsiasi diretta interdipendenza tra le qualità morali e le qualità intellettuali dell'individuo. Certo, chi è molto intelligente può apparire meno malvagio degli altri, ma solo perché riesce – appunto in virtú del suo maggiore ingegno – a celare meglio la propria vera natura. In ogni caso, nessuno deve illudersi di essere "buono": se non recassimo in noi una qualche radice profonda di malvagità, non ci ritroveremmo a esistere in un mondo cosí pieno di male e di dolore. Presupponendo gli assunti di fondo della propria metafisica (che qui sembra avvicinarsi alla dottrina orientale del *karma*), Schopenhauer sostiene che questo nostro mondo – di cui ci lamentiamo tanto spesso – è in verità ciò che meritiamo, in quanto rispecchia fedelmente noi stessi, ovvero la nostra malvagia volontà di vivere o esistere.

Chi vive tra gli uomini si sente ricorrentemente tentato di pensare che la cattiveria morale e l'incapacità intellettuale siano strettamente congiunte, in quanto scaturirebbero direttamente da una medesima radice. […] Quella apparenza, derivante semplicemente dal fatto che le due cose si presentano cosí spesso insieme, è del tutto spiegabile in base al frequente occorrere di entrambe, per cui molto facilmente capita loro di dover abitare sotto lo stesso tetto. Al riguardo, tuttavia, non si può nemmeno negare che esse facciano con reciproco vantaggio lo stesso gioco, per cui si ha quello spettacolo cosí sgradevole che fin troppe persone offrono e il mondo va come va. Piú precisamente, la stupidità favorisce il limpido palesarsi della falsità, della bassezza e della malvagità, mentre l'intelligenza sa occultarle meglio. E quante volte, d'altra parte, la perversità del cuore impedisce all'uomo di vedere verità delle quali il suo intelletto sarebbe perfettamente all'altezza.
Tuttavia nessuno si sopravvaluti. Come tutti, anche il genio piú grande è decisamente limitato in un qualche ambito della conoscenza, e in tal modo rende manifesta la sua ancestrale parentela con il genere umano, che è essenzialmente ottuso e assurdo; parimenti, ciascuno porta in sé qualcosa di assolutamente cattivo dal punto di vista morale, e persino il carattere migliore, anzi piú nobile, talvolta ci sorprenderà per dei singoli tratti di cattiveria – quasi come a voler riconoscere la propria parentela con il genere umano, al cui interno si riscontra ogni grado di abiezione, anzi di crudeltà. Giacché è proprio in virtú di questo elemento cattivo

insito in lui, di questo principio malvagio, che è dovuto diventare un essere umano. E, per la medesima ragione, il mondo è in generale cosí come è, in quanto è ciò che il mio specchio fedele ha mostrato.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 229-230)

7 MAGGIO

«Religionsphilosophie»

Nel 1824 Schopenhauer propose all'editore Brockhaus la traduzione tedesca, in unico volume, di due opere del filosofo scozzese David Hume (7 maggio 1711-25 agosto 1776): *Storia naturale della religione* e *Dialoghi sulla religione naturale*. Il volume avrebbe dovuto intitolarsi *Religionsphilosophie* («filosofia della religione»). L'editore declinò l'offerta, ma Schopenhauer abbozzò ugualmente una «Prefazione» alle traduzioni, nella quale spiegava *ironicamente* le ragioni per cui le due opere di Hume potevano rappresentare un antidoto contro la degenerazione della filosofia tedesca dei suoi tempi. Secondo Hume, tutti i tentativi di dimostrare l'esistenza di Dio sono illegittimi perché presuppongono la validità del principio di causa ed effetto anche al di là dell'esperienza; il Dio di cui si dimostra l'esistenza è infatti sempre inteso, implicitamente o esplicitamente, come "causa" del mondo. Inoltre, Hume riconduceva la religione in generale alla paura degli uomini nei confronti dei fenomeni naturali (meteorologici) e all'interpretazione di questi ultimi come risultato dell'azione di esseri superiori, che sarebbe quindi conveniente adulare e ingraziarsi. Queste tesi di Hume appaiono a Schopenhauer semplici, potenti e vere: un modello *ex contrario* della *Religionsphilosophie* – e, piú in generale, della filosofia – di Hegel. Piú di ogni altra cosa, Schopenhauer contesta la definizione hegeliana della ragione (*Vernunft*) come facoltà di conoscenza dell'Assoluto.

Dresda, 1824

Préface a una traduzione di Hume da me progettata

Ho a malapena il coraggio di presentare all'illuminato pubblico filosofico dei nostri giorni questa nuova traduzione tedesca degli scritti filosofici popolari di Hume, poiché tale pubblico si trova su una vetta da cui non solo guarda con notevole disprezzo a filosofi francesi un tempo famosi – quali Helvetius, D'Alembert, Diderot, Voltaire, Rousseau – come a dei limitati e cocciuti *raisonneurs*, ma non giudica molto meglio neppure gli Inglesi del secolo scorso.

D'altra parte, non si può dubitare del fatto che lo stesso Hume si sarebbe risparmiato la pena di esporre, in lunghi trattati e dialoghi, dubbi e argomenti contro la religione naturale e le sue principali verità – e poi ancora di tornare a difenderli, soppesando faticosamente ragioni e controragioni e predisponendo cosí una solida base per la fede in quelle stesse verità – se già nella sua epoca fosse stata fatta la brillante scoperta filosofica dei nostri giorni; intendo la grande scoperta che il termine *Vernunft*[1] deriva dal termine *vernehmen*[2] (per capire questo avrebbe però

dovuto imparare il tedesco) e denota quindi la facoltà di percepire – precisamente, la facoltà di percepire rivelazioni, rivelazioni del soprasensibile, del divino ecc., che rendono superflua ogni indagine discorsiva e argomentativa su tali argomenti. Confesso quindi di presentare ai lettori filosofici contemporanei questa traduzione non come un libro da cui imparare, bensí solo come uno strumento utile a misurare la loro grandezza e l'elevatezza del loro punto di vista, sí che possano provare diletto nel

«Vedere ciò che pensò prima di noi un sapiente
E quanto da lí progredimmo cosí gloriosamente»[3].

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, pp. 180-181)

1 «Ragione». [A.N.]

2 «Percepire». [A.N.]

3 J.W. Goethe, *Faust* I, 572-573, in *Goethes Sämmtliche Werke*, 3 voll., vol. 3, Cotta, Stuttgart 1875, p. 244 [A.N.]

8 MAGGIO

La cassaforte del pensiero

Schopenhauer chiama «intuizione» in senso lato qualsiasi conoscenza immediata (non discorsiva) delle cose, che fornisca alla ragione il materiale di base per la formazione dei concetti astratti. Contenuto possibile di intuizione sono a suo giudizio non soltanto gli oggetti empirici, ma anche gli assiomi e i postulati di ogni scienza. Cosí intesa, l'intuizione costituisce l'origine e il fondamento ultimo di qualsiasi sapere; essa soltanto conferisce una reale *intelligenza* delle cose. Al contrario, il sapere puramente concettuale o verbale è fittizio e mistificatorio.

Poiché […] i concetti derivano la loro materia dalla conoscenza intuitiva, e quindi tutto l'edificio del nostro mondo di pensieri poggia sul mondo delle intuizioni; cosí noi dobbiamo potere, da ogni concetto, sia pure per gradi intermedi, risalire alle intuizioni, da cui è stato tratto immediatamente quel concetto stesso, o da cui sono stati tratti i concetti di cui quello è a sua volta astrazione; cioè dobbiamo poterlo giustificare con intuizioni, che stiano con le astrazioni nel rapporto dell'esempio. Queste intuizioni cioè forniscono il contenuto reale di tutto il nostro pensiero, e ovunque manchino, noi abbiamo avuto in mente non concetti ma mere parole. Sotto questo aspetto il nostro intelletto è come una banca di emissione, che, se vuole essere solida, deve avere in cassa contanti per potere, all'occorrenza, rimborsare tutte le banconote emesse: le intuizioni sono i contanti, i concetti sono i biglietti.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1147)

9 MAGGIO

Ciò che soltanto non invecchia mai

Pur riprendendo alcuni passi della *Poetica* di Aristotele, Schopenhauer definisce la differenza tra storia e poesia in base ai presupposti di fondo della propria teoria estetica, che è incompatibile con quella di Aristotele. La storia prende in considerazione singoli avvenimenti e, pertanto, singole personalità umane, mentre il poeta, attraverso la rappresentazione o descrizione di singoli caratteri, esprime l'essenza universale ed eterna – l'*idea platonica* – dell'umanità. La poesia contiene quindi molta piú verità filosofica della storia. Alla fine del passo Schopenhauer riferisce all'idea due versi della poesia *An die Freunde* («Agli amici») di Friedrich Schiller (10 novembre 1759-9 maggio 1805).

Chi […] vuol conoscere l'umanità, nella sua intima essenza identica in tutti i fenomeni e gli sviluppi, nella sua idea, a costui le opere dei poeti grandi e immortali mostreranno un'immagine molto piú fedele e chiara di quel che possano mai fare gli storici: giacché anche i migliori fra questi, come poeti non sono di gran lunga i primi e nemmeno hanno mano libera. La relazione fra gli uni e gli altri, a questo riguardo, la si può illustrare anche con la seguente similitudine. Il mero, puro storico, che lavora soltanto in base ai dati, è come uno che, senza alcuna cognizione di matematica e in base a figure fortuitamente rinvenute, ne indaghi le relazioni con misurazioni, il cui dato empiricamente trovato è quindi affetto da tutti gli errori della figura disegnata; il poeta invece è come il matematico, che quelle relazioni le costruisce *a priori*, in pura intuizione, enunciandole non come la figura disegnata le ha realmente, bensí come esse sono nell'idea che il disegno deve rendere sensibile. Per questo dice Schiller:

Ciò che non è stato mai e in nessun luogo,
Ciò soltanto non invecchia mai.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 491-493)

10 MAGGIO

La fisionomia di ogni epoca

Schopenhauer rifiuta radicalmente la filosofia della storia di Hegel, secondo cui l'intera vicenda umana è il cammino dell'Assoluto verso la propria finale ed esaustiva autocoscienza. Il suo uso del termine *Zeitgeist* («spirito del tempo») non implica uno storicismo metafisico: egli riconosce certamente che ogni epoca possiede un insieme di tratti caratteristici, ossia una peculiare e complessiva «fisionomia», ma riconduce quest'ultima a ciò che in quell'epoca si afferma *de facto* come gusto o modo di pensare dei piú.

Come ogni essere umano ha una propria fisionomia, in base alla quale può essere giudicato provvisoriamente, cosí anche ogni epoca ne ha una, che non è meno caratteristica. Lo spirito del tempo che domina di volta in volta è infatti come un pungente vento di levante che, soffiando, penetra dappertutto. Se ne trova quindi traccia in qualsiasi agire, pensare, scrivere, in musica e in pittura, nel fiorire di questa o quella arte: lascia la propria impronta su tutto e su tutti. Perciò, ad esempio, l'epoca delle proposizioni senza senso dovette essere anche quella delle musiche senza melodia e delle forme senza scopo e intenzione. Al massimo, solo le spesse mura di un convento riescono a bloccare l'accesso a quel vento di levante – sempre che poi non le butti giú. È appunto per questo che lo spirito di un'epoca conferisce a essa anche la sua fisionomia esteriore. Il basso fondamentale di ciascuna epoca è rappresentato di volta in volta dallo stile architettonico: a quest'ultimo si conformano principalmente tutti gli ornamenti, i vasi, i mobili, gli utensili di ogni specie e, infine, anche l'abbigliamento, insieme al modo di acconciare i capelli e la barba.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 489-490; note omesse)

11 MAGGIO

L'unico vero «errore innato»

La volontà di vivere di ogni individuo deriva da un «errore innato», cioè cooriginario all'individuo stesso: quello di credere che la vita sia (o possa essere) una condizione felice. Tale errore «coincide con la nostra stessa esistenza», nel senso che quest'ultima ne rappresenta il divenire visibile, la manifestazione, il «fenomeno». Eppure è la vita stessa che, attraverso le sofferenze che ci impone, sembra volerci liberare da questo errore.

C'è solo *un* errore innato, ed è quello di credere che noi esistiamo per essere felici. Esso è in noi innato perché coincide con la nostra stessa esistenza, e tutto il nostro essere altro non è che la sua parafrasi, e anzi il nostro corpo è il suo monogramma: se altro non siamo che volontà di vivere, la successiva soddisfazione di ogni nostro volere è poi ciò che si pensa col concetto di felicità.
Finché persistiamo in questo errore innato, venendo in esso addirittura rafforzati da dogmi ottimistici, il mondo ci appare pieno di contraddizioni. Giacché a ogni passo, nel grande come nel piccolo, dobbiamo sperimentare che il mondo e la vita non sono fatti per nulla in modo da procurare una esistenza felice. Mentre dunque perciò chi non pensa si sente tormentato solo nella realtà, per colui che pensa alla pena della realtà si aggiunge ancora la perplessità teoretica del perché un mondo e una vita, che esistono proprio affinché si sia in essi felici, corrispondano cosí male al loro fine. Essa si sfoga a tutta prima con profondi sospiri come «Ah, perché ci sono tante lacrime sotto la luna» ecc.; ma in seguito vengono scrupoli inquietanti circa i presupposti di quei dogmi ottimistici. Si può allora sempre tentare di rigettare la colpa della propria infelicità individuale ora sulle circostanze, ora sugli altri, ora sulla propria malasorte o anche inettitudine, come pure di riconoscere che queste cose hanno tutte quante cospirato in tal senso; ciò non muta nulla nel risultato finale: si è fallito il vero scopo della vita, che consisterebbe appunto nell'esser felici; la considerazione della qual cosa, specialmente quando la vita percorre già la parabola discendente, riesce poi molto deprimente; perciò quasi tutti i volti senili recano l'espressione di ciò che si chiama in inglese *disappointment*. Ma inoltre fino ad allora ogni giorno della nostra vita ci ha già insegnato che le gioie e i piaceri, anche quando vengono conseguiti, sono in sé stessi ingannevoli, non mantengono quel che promettono, non appagano

il cuore, e che infine il loro possesso viene per lo meno amareggiato dai dispiaceri che li accompagnano o che scaturiscono da essi, mentre per contro i dolori e gli affanni si dimostrano realissimi e superano spesso ogni aspettativa. Cosí dunque in verità nella vita tutto è disposto in modo da farci uscire da quell'errore originario e da convincerci che lo scopo della nostra esistenza non è quello di essere felici.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2181-2183)

12 MAGGIO

Il grande agone per la verità

Contestando ogni dogma precostituito e rivendicando il valore della fondazione razionale delle tesi contro il principio di autorità, la filosofia ha sempre considerato prioritario *che cosa* venga affermato, non *chi* lo affermi. Questo non ha impedito un'esplicita competizione tra i filosofi, molti dei quali non desideravano soltanto scoprire la verità, ma anche rivendicare il proprio primato al riguardo. Il principio della personalità si è inserito cosí nella ricerca che avrebbe dovuto essere disinteressata e immune dai desideri individuali, condizionando – e talvolta disturbando – la ricerca stessa. La storia della filosofia è perciò anche un grandioso e millenario agone, una eccelsa Olimpiade della sapienza. Schopenhauer non è estraneo a questo spirito agonistico, perché afferma che il suo sistema è il primo a risolvere in modo soddisfacente l'enigma del mondo. Nel far questo, ammette apertamente la propria immodestia, ma la considera anche come un contrassegno di onestà: chi presenta al mondo un nuovo sistema filosofico senza davvero ritenerlo migliore dei precedenti non è "modesto"; è soltanto un ipocrita.

Come carattere peculiare del mio filosofare posso addurre il fatto che cerco sempre di *giungere al fondo delle cose*, non desistendo dall'investigarle finché non pervengo all'ultimo dato effettivo. Ciò avviene in virtú di un'inclinazione naturale, che mi rende quasi impossibile sentirmi appagato da una qualsiasi conoscenza ancora generale e astratta, dunque ancora indeterminata, o da meri concetti, men che mai da mere parole; essa mi spinge piuttosto a non fermarmi fino a che non abbia nudo dinanzi a me l'ultimo fondamento di tutti i concetti e di tutte le proposizioni – fondamento che è sempre intuitivo, e che pertanto devo o constatare come fenomeno originario, oppure, ove possibile, scomporre ulteriormente nei suoi elementi, investigando comunque l'essenza della cosa fino all'estremo. Per questo, un giorno (naturalmente non finché sarò in vita), si riconoscerà che la trattazione del medesimo argomento fatta da un qualsiasi filosofo precedente risulta piatta rispetto alla mia. Perciò l'umanità ha imparato da me diverse cose che non dimenticherà mai, e i miei scritti non passeranno.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 150)

13 MAGGIO

Il cosmo come macroantropo

Concordando con diversi filosofi antichi e moderni, Schopenhauer ritiene che l'essenza metafisica ultima della realtà sia necessariamente *unica*. Egli rivendica tuttavia di aver definito o determinato per primo tale essenza attraverso un metodo di indagine del tutto inedito. Il punto di partenza – ossia il vero e proprio fondamento – della sua metafisica è infatti l'esperienza interna che ciascuno ha del proprio corpo in quanto *volontà*. Come recita un'annotazione del 1816: «Devi comprendere la natura a partire da te, non te a partire dalla natura. Questo è il mio rivoluzionario principio» (*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 421).

Che l'intima essenza sia in tutte le cose assolutamente una e identica, la mia epoca lo aveva già visto e compreso, dopo che gli eleati, Scoto Eriugena, Giordano Bruno e Spinoza lo avevano diffusamente insegnato e Schelling aveva rinfrescato questa dottrina. Ma *che cosa* sia quest'uno e come esso giunga a presentarsi come il molteplice, è un problema la cui soluzione si trova solo nella mia filosofia. Si era del pari, fin dai tempi piú antichi, riconosciuto l'uomo come microcosmo. Io ho rovesciato il principio e ho dimostrato che il mondo è un macroantropo, in quanto volontà e rappresentazione esauriscono l'essenza dell'uno come dell'altro. Ma è chiaramente piú giusto insegnare a comprendere il mondo dall'uomo che non l'uomo dal mondo: perché con ciò che è dato immediatamente, cioè con l'autocoscienza, si deve spiegare ciò che è dato mediatamente, ossia ciò che è dato dall'intuizione esterna, e non viceversa.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2197)

14 MAGGIO

«Protinus vive»

L'invito a «vivere nel presente», nelle sue differenti declinazioni (che sottintendono livelli molto diversi di spiritualità), rappresenta un principio universale della saggezza del vivere, dalla tradizione greco-romana alla cultura zen. Nella tradizione latina, che costituisce al riguardo il punto di riferimento principale di Schopenhauer, questo monito è formulato paradigmaticamente da Seneca nel *De brevitate vita* (IX): *protinus vive*, cioè «vivi adesso». Negli *Aforismi sulla saggezza della vita* Schopenhauer cita un passo analogo delle *Lettere a Lucilio* (101, X), in cui Seneca consiglia al suo amico di considerare ogni singolo giorno della sua vita come una vita intera (*singulos dies singulas vitas puta*).

Un punto importante della saggezza del vivere consiste nella corretta proporzione con cui rivolgiamo la nostra attenzione in parte al presente e in parte al futuro, affinché nessuno dei due ci guasti l'altro. Molti vivono troppo nel presente: gli impulsivi; altri troppo nel futuro: i timorosi e gli apprensivi. Sarà raro che uno riesca a mantenere esattamente la giusta misura. Coloro che, con i loro sforzi e le loro speranze, vivono solo nel futuro, guardano sempre in avanti e si precipitano con impazienza verso le cose che sopraggiungono come se fossero le sole a portare la vera felicità – e nel frattempo lasciano passare inosservato il presente, senza goderne – sono simili, nonostante la loro aria da saccenti, a quegli asini italiani dei quali si accelera l'andatura appendendo a un bastone fissato sulla loro testa un fascio di fieno, che essi vedono quindi sempre vicinissimo dinanzi a sé e sperano di raggiungere. Costoro, infatti, ingannano sé stessi per tutta la loro esistenza, vivendo sempre e soltanto *ad interim* – finché non muoiono. Perciò, invece di essere sempre ed esclusivamente indaffarati con progetti e preoccupazioni sul futuro, oppure, al contrario, di abbandonarci alla nostalgia del passato, non dovremmo mai dimenticare che soltanto il presente è reale e certo. Il futuro, invece, va quasi sempre diversamente da come lo pensiamo; anzi, persino il passato è stato diverso, sicché entrambi hanno nel complesso meno significato di quanto non ci sembri. Questo perché la lontananza, che rimpicciolisce gli oggetti per l'occhio, per il pensiero li ingrandisce.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 458)

15 MAGGIO

Pensiero e parola

Presupponendo che il pensare possieda una dimensione originaria prelinguistica e preconcettuale (assunto che molti filosofi contemporanei negano), Schopenhauer ritiene che la "traduzione" dei pensieri in parole, se da un lato rende possibile la comunicazione intersoggettiva, dall'altro comporta sempre un'alterazione, uno snaturamento del contenuto originariamente pensato. Nel processo di verbalizzazione, il dinamismo e la vita del pensiero vengono infatti coattivamente "fossilizzati" o "cristallizzati" in determinati vocaboli che, da quel momento in poi, rischiano di scadere in formule fisse. Il pensiero perde cosí in intimità e profondità ciò che, d'altra parte, guadagna in durata ed estensione.

La vita effettiva di un pensiero dura solo finché esso non giunge a toccare il punto limite delle parole: qui si pietrifica, di qui in poi è morto, ma anche indistruttibile, come gli animali e le piante fossili della preistoria. Si può anche paragonare la sua momentanea vita effettiva a quella del cristallo nell'attimo dell'irrigidimento.
Infatti, non appena trova le parole, il nostro pensare già non è piú intimo né serio nella sua piú profonda essenza. Quando comincia a esistere per gli altri, cessa di vivere in noi: proprio come il figlio che si stacca dalla madre quando inizia ad avere un'esistenza autonoma. Anche il poeta dice:

Non dovete confondermi contraddicendomi!
Appena si parla, si comincia a fare errori*.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 552)

* J.W. Goethe, *Detto, Contraddetto*, in Id., *Tutte le poesie*, ed. diretta da R. Fertonani, con la collaborazione di E. Ganni, Prefazione di R. Fertonani, Mondadori, Milano 1989, vol. 1, tomo I, p. 889. [A.N.].

16 MAGGIO

La meditazione di Cupido

Il filosofo che osservi con meraviglia l'ineguagliata importanza che l'amore erotico riveste nella vita umana non può fare a meno di chiedersi: «A che il chiasso? A che il tumulto, la furia, la paura e l'angoscia» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1995) che rendono questo sentimento cosí sublime e pericoloso? La risposta di Schopenhauer è che nell'amore erotico si esprime, al di là della consapevolezza degli individui, la *volontà di vivere della specie*, che attraverso di esso si garantisce la propria prosecuzione. Dall'innamoramento – e, quindi, dal successo o meno di un corteggiamento amoroso – dipendono niente di meno che l'esistenza e le caratteristiche fisiche e intellettuali delle generazioni future. Questa è la ragione profonda per cui ciascuno è attratto dalle qualità contrarie ai propri specifici difetti o eccessi: cerca infatti un partner che, nel concepimento, possa neutralizzare le sue imperfezioni ed evitare cosí che si trasmettano al nascituro. Si tratta di una sorta di progetto di eugenetica della specie, che l'individuo persegue inconsapevolmente.

C'è qualcosa di affatto particolare nella profonda, inconsapevole serietà, con cui due persone giovani di sesso diverso, che si vedono per la prima volta, si considerano reciprocamente, nello sguardo inquisitivo e penetrante che si scambiano, nell'accurato esame che tutti i tratti e le parti delle loro persone devono reciprocamente subire. Questo ricercare ed esaminare è cioè la *meditazione del genio della specie* sull'individuo per loro tramite possibile e sulla combinazione delle sue qualità. Quale il risultato di essa, tale il grado di reciproca attrazione e di desiderio che l'una proverà per l'altra. Ciò può, dopo aver già raggiunto un grado importante, estinguersi ancora improvvisamente, per la scoperta di qualcosa che era rimasto fino allora inosservato. In tal modo dunque il genio della specie medita, in tutti coloro che sono atti alla procreazione, sulla generazione futura. Il modo di essere di essa è la grande opera in cui, speculando e riflettendo, è occupato Cupido, incessantemente attivo. Rispetto all'importanza del suo grande compito, che riguarda la specie e tutte le generazioni future, le cose degli individui non sono, in tutto il loro effimero insieme, di nessun rilievo: per cui egli è sempre pronto a sacrificarle senza scrupolo. Perché sta a essi come un immortale ai mortali, e i suoi interessi stanno ai loro come quelli infiniti ai finiti. Nella coscienza dunque di amministrare cose di natura superiore a tutte quelle che riguardano solo il bene e il male individuale,

egli vi attende con sublime imperturbabilità in mezzo al tumulto della guerra, o nel groviglio della vita degli affari, o tra l'imperversare di una pestilenza, inseguendole fin nella clausura del convento.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2023)

17 MAGGIO

I pianeti e il corso della vita umana

Schopenhauer non credeva nell'astrologia: quest'ultima gli appariva anzi come una delle manifestazioni piú eminenti del narcisismo umano, che arriva a porre una relazione tra il corso degli astri e le misere vicende dell'esistenza individuale. In questo passo dei *Parerga* – che è da considerare essenzialmente come un esercizio letterario – Schopenhauer ipotizza tuttavia che l'ordine dei pianeti del Sistema solare (secondo le conoscenze astronomiche dell'epoca) rispecchi il corso generale dell'esistenza umana – ossia, piú precisamente, che sussista una stretta corrispondenza tra i *personaggi mitologici* associati a ogni pianeta e le *decadi* della vita.

Certamente il corso della vita dei singoli non è prefigurato dai pianeti, come voleva l'astrologia; ma lo è senz'altro il corso della vita umana in generale, in quanto ogni età della vita corrisponde a uno dei pianeti, secondo il loro ordine, e di conseguenza la vita umana è dominata in successione da tutti i pianeti.
Quando si hanno 10 anni governa *Mercurio*. Proprio come quest'ultimo, l'essere umano si muove con velocità e leggerezza nell'orbita piú stretta; bastano delle inezie a modificare il suo umore; ma impara molto e facilmente, essendo dominato dal Dio della furbizia e dell'eloquenza. – Con il compimento del ventesimo anno subentra il dominio di *Venere*: l'amore e le donne lo possiedono totalmente. Quando si hanno 30 anni domina *Marte*: l'uomo è impetuoso, forte, audace, bellicoso e ostinato. Nel quarantesimo anno di età governano *i quattro planetoidi*: la sua vita si muove quindi in ampiezza: egli è *frugi*, ossia persegue l'utile, in virtú di *Cerere*; ha il suo focolare, in virtú di *Vesta*; ha appreso ciò che necessita di sapere, in virtú di *Pallade*, e a dominare è, come *Giunone*, la signora della sua casa, sua moglie. – Nel cinquantesimo anno, invece, domina *Giove*. L'uomo è già vissuto piú a lungo della maggior parte dei suoi coetanei e si sente superiore alla nuova generazione. Avendo ancora il pieno possesso delle sue forze, è ricco di esperienze e conoscenze: ha (secondo la sua individualità e la sua posizione) autorità su tutti coloro che lo circondano. Di conseguenza, non vuole piú farsi dare ordini, ma dare ordini lui stesso. Ora piú che mai è idoneo a essere, nella sua sfera, una guida e un dominatore. Qui Giove – e insieme a lui l'essere umano di cinquant'anni – tocca il suo culmine. Ma poi con i sessant'anni giunge *Saturno*, e con lui subentrano la pesantezza, la

lentezza e la resistenza del *piombo*:

But old folks, many feign as they were dead:
Unwieldy, slow, heavy and pale as lead.
Rom. et Jul., Atto II, sc. 5[1].

Infine arriva *Urano*: e allora, come si suol dire, si va in cielo. Non posso qui prendere in considerazione *Nettuno* (cosí purtroppo è stato battezzato dalla superficialità di pensiero), poiché non posso chiamarlo con il suo vero nome, cioè *Eros*. Altrimenti mi piacerebbe mostrare come l'inizio si riallacci alla fine, ossia come Eros stia con la morte in una connessione segreta, in virtú della quale l'Orco – ovvero (secondo quanto dice Plutarco, *De Iside et Osiride*, cap. 29) Amenthes degli Egizi – sia λαμβάνων καὶ διδούς[2], cioè non soltanto colui che toglie, ma anche colui che dona, e come la morte sia il grande *réservoir*[3] della vita. È da lí, dunque, proprio da lí, dall'Orco, che tutto proviene; e lí è già stata ogni cosa che adesso ha vita: se solo fossimo in grado di comprendere il gioco di prestigio per cui avviene questo, tutto sarebbe chiaro.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 548-550; note omesse)

1 «Ma la gente vecchia molte volte pare gente morta; sono inerti, lenti, pesanti e lividi come il piombo» (W. Shakespeare, *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Milano 1993, p. 307). [A.N.]

2 Senza spiriti e accenti nel testo tedesco. [A.N.]

3 Senza accento nel testo tedesco. [A.N.]

18 MAGGIO

Rendere o chiedere conto al Cielo?

Schopenhauer ha sempre contestato il dogma giudaico-cristiano della creazione del mondo e dell'uomo come decisione monocratica di un Dio personale. Tale dogma implica l'impossibilità della libertà umana, perché nessuno di noi avrebbe avuto facoltà di scegliere di essere creato o esistere in generale, né di esistere – e quindi *agire* – come quella specifica individualità o personalità che di fatto è. Il vero responsabile dell'esistenza del male e del peccato sarebbe in ultima analisi Dio stesso (il quale tuttavia viene definito, in modo altrettanto dogmatico, come buono e onnipotente).

Si dice che dopo la morte saremo *tenuti a rendere conto al Cielo*; ma, credo, dovremmo essere innanzitutto noi a esigere che il Cielo ci renda conto della *mauvaise plaisanterie* di questa esistenza, che abbiamo dovuto sopportare senza che ci venisse mai detto perché e a che scopo.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 456)

19 MAGGIO

Sogno e realtà

L'ipotesi che la vita sia solo un lungo sogno, e dunque la ricerca di un sicuro criterio di demarcazione tra sogno e realtà, diventano a partire da Cartesio un *topos* della filosofia occidentale. Schopenhauer nega decisamente l'esistenza di un tale criterio. Quello comunemente addotto, e cioè la maggiore intensità delle sensazioni reali rispetto a quelle sognate, non è valido perché implica un confronto che, per essere effettuato, richiederebbe di sognare e al contempo essere desti; il che è impossibile. Neppure la concatenazione causale degli eventi, proposta da Kant, rappresenta un criterio sufficiente, perché gli eventi sognati stanno (o sembrano stare) tra loro in una relazione di causa ed effetto proprio come quelli reali. Il nesso causale manca, al limite, tra queste due distinte serie di eventi (reali e sognati); perciò l'unico modo di distinguere il sogno dalla veglia è costituito dal fatto empirico di *svegliarsi*. Se e finché si sogna, non si può stabilire con certezza se si è in un sogno oppure no.

Noi facciamo sogni; non è per caso tutta la vita un sogno? O in modo piú determinato: esiste un criterio sicuro per distinguere il sogno dalla realtà? i fantasmi dagli oggetti reali? Il pretesto della minore vivacità e chiarezza dell'intuizione sognata rispetto a quella reale non merita nessuna considerazione, perché ancora nessuno ha messo queste due a confronto l'una accanto all'altra; si è potuto paragonare soltanto il *ricordo* del sogno con la realtà presente. Kant risolve il problema cosí: «La concatenazione delle rappresentazioni fra loro secondo la legge di causalità distingue la vita dal sogno». Ma anche nel sogno tutte le cose particolari sono parimenti concatenate fra loro secondo il principio di ragione in tutte le sue forme, e questa concatenazione si interrompe soltanto fra la vita e il sogno e fra i singoli sogni. […] Il solo criterio sicuro per distinguere il sogno dalla realtà, in effetti, non è nessun altro che quello del tutto empirico del destarsi, dalla qual cosa però la concatenazione causale fra i fatti sognati e quelli della vita desta viene espressamente e avvertibilmente spezzata. Un'eccellente prova di ciò fornisce l'osservazione che Hobbes fa nel *Leviatano*, cap. 2: cioè che noi facilmente riteniamo i sogni realtà anche dopo, quando, senza averne avuto l'intenzione, abbiamo dormito vestiti, ma specialmente quando a ciò si aggiunge il fatto che qualche impresa o progetto assorba tutti i nostri pensieri e ci occupi in sogno altrettanto che nella veglia. In questi casi, infatti, ci si accorge del destarsi quasi altrettanto poco che

dell'addormentarsi, il sogno confluisce con la realtà e viene con essa confuso. Allora certo non resta che applicare il criterio kantiano. Ma se successivamente, come spesso accade, il nesso causale con il presente, o la mancanza di esso, non possono essere assolutamente accertati, rimarrà per sempre irrisolto se un fatto sia stato sognato o sia accaduto.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 65-67)

20 MAGGIO

Smascherare bugie e dissimulazioni

Esistono due fondamentali forme del mentire: una diretta, costituita da dichiarazioni false ed esplicite, e una indiretta, costituita da affermazioni volutamente equivocabili, calcolate omissioni e atteggiamenti ambigui finalizzati al fraintendimento. Per Schopenhauer quasi tutte le relazioni umane sono viziate dall'uso ricorrente della menzogna (diretta o indiretta), sí che evitare di essere imbrogliati in società è statisticamente molto difficile. Dinanzi a interlocutori che appaiono insinceri o reticenti, Schopenhauer suggerisce due efficaci strategie.

Se si sospetta che uno stia mentendo, ci si mostri creduli: in tal modo costui diverrà spudorato, mentirà ancora di piú e si scoprirà. Se invece si nota che si sta parzialmente lasciando scappare una verità che vorrebbe nascondere, ci si mostri increduli, affinché, provocato dal nostro contraddittorio, chiami in rinforzo la retroguardia di tutta quella verità.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 513)

21 MAGGIO

La meraviglia filosofica

La predisposizione alla filosofia consiste nella capacità di provare meraviglia per ciò che alla maggior parte delle persone appare ovvio e naturale: il fatto stesso di esistere. Tale capacità deriva da una strutturale eccedenza dell'intelletto rispetto a ciò che è richiesto dall'ineliminabile dimensione "pratica" della vita. La sollecitazione piú potente alla meraviglia filosofica è rappresentata secondo Schopenhauer dall'evidenza del dolore, in tutte le sue forme, e dalla certezza della morte. In un mondo perfetto, eternamente libero dalla sofferenza e dalla morte, nessuno si chiederebbe perché il mondo esista e perché sia cosí come è. Ma poiché il dolore è qualcosa che riguarda solo la volontà, non anche l'intelletto, quest'ultima tesi sembra depotenziare la validità di ciò che è affermato all'inizio del passo, e cioè che il filosofare nasce come conseguenza dell'emancipazione dell'intelletto dalla volontà.

La vera attitudine filosofica […] consiste prima d'ogni altra cosa nell'essere capaci di meravigliarsi delle cose solite e giornaliere, da cui si viene appunto indotti a fare, della *universalità* del fenomeno, il proprio problema, mentre gli studiosi di scienze positive si meravigliano solo di fenomeni scelti e rari, e il loro problema è soltanto quello di ricondurre questi ad altri piú noti. Quanto piú un uomo sta in basso nel rispetto intellettuale, tanto meno l'esistenza è per lui enigmatica: a lui sembra anzi che tutto, com'è e che sia, s'intenda da sé. Ciò dipende dal fatto che il suo intelletto è rimasto ancora fedele in tutto alla sua destinazione originaria di servire la volontà come intermediario dei motivi, ed è perciò strettamente legato al mondo e alla natura, come parte integrante di essi, conseguentemente è lungi dal distaccarsi per cosí dire dall'insieme delle cose, dal porsi di fronte a esso e, sussistendo frattanto cosí come per sé, cogliere il mondo in modo puramente oggettivo. Invece la meraviglia filosofica che da ciò scaturisce nell'individuo è in particolare condizionata da un superiore sviluppo dell'intelligenza, ma in generale non da esso solamente; senza dubbio è il sapere della morte, e oltre a esso la considerazione del dolore e della miseria della vita, ciò che dà la spinta piú forte alla meditazione filosofica e alle interpretazioni metafisiche del mondo. Se la nostra vita fosse senza fine e senza dolore, a nessuno verrebbe forse in mente di chiedersi perché il mondo esista e abbia proprio questa conformazione; tutto si intenderebbe appunto anche da sé.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1311-1313)

22 MAGGIO

Appendere la musica al chiodo

Richard Wagner (22 maggio 1813-13 febbraio 1883) lesse *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer nel 1854 e ne rimase folgorato. Raccontò con entusiasmo ai suoi amici e conoscenti la trasformazione interiore che l'opera aveva prodotto in lui e li esortò a leggerla; intorno al musicista, che risiedeva allora a Zurigo, si formò cosí una folta cerchia di schopenhaueriani. Alcuni temi chiave della filosofia schopenhaueriana (variamente interpretati e trasfigurati) sono riconoscibili nei libretti delle sue successive opere liriche. La stima di Wagner non era però ricambiata: nel 1854 inviò a Schopenhauer una copia con dedica del libretto dell'*Anello del Nibelungo*, ma non ricevette risposta. A un amico di Wagner (Franz Arnold Wille) che gli fece visita a Francoforte nell'estate dell'anno dopo, Schopenhauer disse: «Ringrazi a mio nome il suo amico Wagner per l'invio dei suoi *Nibelunghi*, solo che deve appendere la musica al chiodo: ha piú genio come poeta! Io, Schopenhauer, rimango fedele a Rossini e a Mozart» (*Colloqui*, p. 142). Nel 1858 Wagner inviò a Schopenhauer il libretto del *Tristano e Isotta*, ma neppure questa volta il filosofo rispose. L'episodio che segue è narrato da Robert von Hornstein, anch'egli amico di Wagner.

La governante, con il cane barbone a fianco, mi aprí e mi annunciò al dottore. Sentii bofonchiare qualche cosa, poi la voce della governante: «Mi sembra uno studente». «Allora può entrare» disse con voce brontolante. La prima cosa che feci fu di portargli i saluti di Wagner, dato che conosceva l'ammirazione di Wagner per lui. «Già una volta mi ha mandato i suoi saluti, tramite uno studente di Zurigo; un rifugiato politico, mi parve» aggiunse in tono un po' sprezzante. «Quell'uomo, però, non mi piacque. Ma un momento: anche il vecchio Wille mi ha portato dei saluti da parte sua. Il vecchio Wille, sí, un buon amburghese.» A questo punto, incominciò a inveire contro la musica di Wagner. «Mi ha mandato la sua *Trilogia*. Quell'uomo è un poeta, non un musicista. Ci sono poi delle cose folli. Una volta c'è scritto: cala rapidamente il sipario. Ma se non cala rapidamente, ci tocca di vedere brutte cose.» Si riferiva al finale del primo atto della *Valchiria*[*]. Non diceva mai Wagner senza premettere Richard, che pronunciava all'inglese (Ritschert).

(*Colloqui*, p. 153; note omesse)

* Il primo atto della *Valchiria* si chiude con Sigmund e Sieglinde, entrambi figli di Wotan, che stanno per abbandonarsi a una passione incestuosa [A.N.]

23 MAGGIO

Magnetismo animale

Secondo il medico tedesco Franz Anton Mesmer (23 maggio 1734-5 marzo 1815) tutti gli esseri sprigionano un fluido vitale invisibile, in virtú del quale instaurano condizionamenti reciproci non direttamente osservabili. Mesmer denominò «magnetismo animale» il fluido emanato dagli organismi animali, per distinguerlo da quello minerale dei magneti propriamente detti. Nell'organismo umano tale fluido si sprigionerebbe soprattutto attraverso gli occhi e le mani e, con opportune tecniche, sarebbe utilizzabile a fini terapeutici. All'inizio del secolo XIX l'espressione «magnetismo animale» era entrata nel gergo comune per indicare il fattore sconosciuto di fenomeni che oggi chiameremmo «parapsicologici»: guarigioni ipnotiche, chiaroveggenza, visione degli spiriti ecc. Schopenhauer riteneva che questi fenomeni fornissero una corroborazione sperimentale della sua metafisica della volontà. Trasgredendo l'ordine fisico della natura, gli eventi riconducibili al magnetismo animale dimostrerebbero infatti che tale ordine è puramente ideale, cioè fenomenico, apparente: il vero *agens* in essi è la *volontà* in sé del «magnetizzatore».

Magnetismo animale, cure simpatetiche, magia, preveggenza, sogni rivelatori, apparizioni di spiriti e visioni di ogni tipo sono fenomeni affini, rami di un unico tronco, e offrono una prova sicura e incontestabile dell'esistenza di un nesso tra tutti gli esseri; nesso che si fonda su un ordine delle cose del tutto diverso da quello in cui consiste la *natura*, avendo questa come propria base le leggi dello spazio, del tempo e della causalità. Quell'altro ordine ha invece una base piú profonda, originaria e immediata, perciò le prime e piú generali – in quanto puramente formali – leggi della natura non vigono in esso; qui, di conseguenza, spazio e tempo non separano piú gli individui, e la singolarità e l'isolamento che si basano appunto su quelle forme non pongono piú limiti invalicabili alla trasmissione dei pensieri e all'influsso diretto della volontà, per cui i mutamenti vengono prodotti per una via del tutto diversa da quella della causalità fisica e della concatenazione ininterrotta dei suoi membri – vengono cioè prodotti semplicemente in virtú di un atto di volontà, che si manifesta in un modo particolare e ha quindi un potere d'azione che va molto al di là dell'individuo. […] Come già si è accennato, [tali fenomeni] forniscono innanzitutto una conferma *fattuale*, tanto sicura quanto inattesa, della fondamentale dottrina kantiana concernente la contrapposizione di

fenomeno e cosa in sé e delle loro rispettive leggi. La natura e il suo ordine sono infatti, secondo Kant, mero fenomeno; come loro antitesi vediamo qui tutti i fatti presi in esame – che possono essere chiamati magici – radicarsi nella cosa in sé e produrre nel mondo fenomenico degli eventi che, in base alle leggi di quest'ultimo, non potranno mai trovare spiegazione; essi quindi sono stati a ragione negati, fino a quando una grandissima quantità di esperienze non lo ha piú consentito. Però non solo la filosofia di Kant, ma anche la mia riceve un'importante conferma da un'indagine piú ravvicinata di questi eventi, per il fatto che in tutti quei fenomeni il vero elemento agente è solo la *volontà*: in tal modo quest'ultima si rivela come la cosa in sé.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 295-296)

24 MAGGIO

Il carattere nazionale degli Italiani

In un breve appunto annotato tra il 1822 e il 1823 (durante il viaggio in Italia), Schopenhauer descrive in modo impietoso la psicologia collettiva del popolo italiano, caratterizzata a suo parere da una singolare sintesi di impudenza e viltà. Il tipo italiano sarebbe contraddistinto da un atteggiamento pretenzioso unito a una considerazione realistica, e quindi mediamente bassa, delle proprie capacità effettive. Di qui la sua peculiare ambivalenza: un arrogante protagonismo nelle piccole cose del quotidiano, da un lato, e un vile defilarsi nelle questioni scomode e importanti, dall'altro. Come contrappeso a questo severo giudizio si deve ricordare la profonda ammirazione di Schopenhauer per l'arte italiana (soprattutto Raffaello e Correggio) e per il belcanto italiano. In una lettera del 1822 scritta a Firenze, dei popolani racconta: «Le loro voci sono orribili: se a Berlino uno solo urlasse per la strada in maniera cosí rimbombante come fanno qui a migliaia, accorrerebbe tutta la città. Ma a teatro trillano a meraviglia» (*Colloqui*, p. 51).

Il tratto principale nel *carattere nazionale degli Italiani* è una perfetta *spudoratezza*. Essa consiste nel fatto che, da una parte, non c'è nulla di cui ci si consideri incapaci, per cui si è arroganti e sfacciati; dall'altra, non c'è nulla di cui ci si consideri capaci, per cui si è codardi. Invece chi ha pudore è troppo insicuro per alcune cose e troppo orgoglioso per altre. L'Italiano non è né l'uno né l'altro, ma, in base alle circostanze, o è timido o è borioso.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 168)

25 MAGGIO

«El delito mayor del hombre es haber nacido»

La «giustizia poetica» è un principio di composizione delle trame letterarie in virtú del quale, alla fine della vicenda narrata, si realizza una perfetta corrispondenza tra felicità e virtú da un lato e infelicità e vizio dall'altro: i "buoni" trionfano, mentre i "cattivi" soccombono. Questo principio è per Schopenhauer del tutto incompatibile con la verità metafisica espressa dalla tragedia: la coessenzialità di esistenza e dolore. Nella tragedia, proprio come nella vita reale, anche il giusto patisce; egli non espia suoi particolari peccati, bensí la colpa originaria di ogni essere umano: l'esistere – o, piú precisamente, l'*aver voluto* nascere ed esistere, dal momento che l'esistenza non è che il «fenomeno» di quella *volontà* originaria. Citando il drammaturgo spagnolo Calderón de la Barca (17 gennaio 1600-25 maggio 1681), Schopenhauer afferma perciò che il delitto originario dell'uomo è essere nato, cioè esistere.

La pretesa della cosiddetta giustizia poetica poggia sull'assoluto misconoscimento dell'essenza della tragedia, anzi addirittura dell'essenza del mondo. Con sfrontatezza essa compare in tutta la sua insulsaggine nelle critiche che il dottor Samuel Johnson ha fornito dei singoli drammi di Shakespeare[1], molto ingenuamente lamentando che essa sia stata costantemente trascurata; mentre veramente essa c'è: giacché, che cos'hanno fatto di male le Ofelie, le Desdemone e le Cordelie? – ma solo l'insulsa, ottimistica, protestante-razionalistica o propriamente giudaica concezione del mondo accamperà la pretesa della giustizia poetica, trovando nella soddisfazione di essa la soddisfazione propria. Il vero senso della tragedia è l'approfondimento della verità che ciò che l'eroe sconta non sono i suoi peccati personali, bensí il peccato originale, cioè la colpa dello stesso esistere:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido[2]
(Poiché il piú gran delitto
Dell'uomo è di essere nato)

Come Calderón esplicitamente dichiara.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 505-507; seconda nota p. 507)

1 Nel 1765 venne pubblicata un'edizione critica delle opere di Shakespeare a cura dello scrittore inglese Samuel Johnson (1709-84), autore di un ampio saggio introduttivo su Shakespeare. [A.N.]

2 P. Calderón de la Barca, *La vida es sueño* (*La vita è sogno*), atto I, scena I.

26 MAGGIO

Il Kaspar Hauser della filosofia

Il 26 maggio 1828 comparve improvvisamente a Norimberga un giovane di circa 16 anni, di cui nessuno aveva mai avuto notizia. Portava con sé due lettere: in una di esse l'autore affermava che il ragazzo fosse stato affidato a lui nel 1812 affinché venisse alfabetizzato ed educato alla religione cristiana, in regime di stretta reclusione. Nella seconda lettera la presunta madre riportava nome e data di nascita del ragazzo, sostenendo che il padre fosse un ufficiale di cavalleria deceduto. La vicenda di Kaspar Hauser (morto poi in circostanze misteriose nel 1832) divenne uno dei misteri piú celebri del XIX secolo e ispirò diverse opere letterarie, tra cui una poesia della raccolta *Sagesse* (1881) di Paul Verlaine, e un film del 1974 diretto da Werner Herzog. Riprendendo un suggerimento di un suo ammiratore, Friedrich Ludwig Andreas Dorguth (1776-1854), Schopenhauer definisce sé stesso «il Kaspar Hauser della filosofia» che, dopo decenni di semianonimato dovuti alla congiura del silenzio ordita dai filosofi accademici, è stato finalmente scoperto dal pubblico filosofico tedesco.

Devo dare ai professori di filosofia una ferale notizia. Il loro Kaspar Hauser (secondo Dorguth) a cui essi per quasi quaranta anni avevano tolto con tanta solerzia aria e luce, e che avevano murato in modo cosí fermo che nessun rumore poteva rivelarne al mondo l'esistenza – il loro Kaspar Hauser è fuggito! È fuggito e corre per il vasto mondo – alcuni pensano persino che sia un principe. O per parlare in prosa: ciò che quelli soprattutto temevano, ciò che a forze congiunte e con rara perseveranza, per mezzo di un cosí profondo silenzio e di un cosí concorde ignorare e insegretire, come non si era mai fatto prima, erano riusciti felicemente a evitare per tutta una generazione – questa disgrazia è però accaduta: si è cominciato a leggermi, e ormai non si smetterà piú.

(*Sulla volontà della natura*, p. 36)

27 MAGGIO

L'illusione del libero arbitrio

Si vuole qualcosa perché lo si considera buono, o lo si considera buono perché lo si vuole? Schopenhauer afferma decisamente la seconda alternativa. La vera e intima essenza dell'uomo non risiede in una presunta «anima» *conoscente*; l'uomo è innanzitutto qualcosa di *volente*. Questo capovolgimento del rapporto tra volontà e conoscenza è una delle "scoperte" filosofiche di cui Schopenhauer andava piú fiero. Le conseguenze che ne derivano feriscono l'innato narcisismo dell'uomo: anziché sentirsi padrone della propria coscienza e del proprio destino, egli deve prendere atto di essere mosso e dominato da un fondo desiderante oscuro – la *volontà*, appunto – che sfugge non soltanto al suo controllo, ma anche alla sua (completa) conoscenza.

L'affermazione di una libertà empirica della volontà, di un *liberum arbitrium indifferentiae*, dipende nel modo piú stretto dal fatto di aver posto l'essenza dell'uomo in un'*anima* che sarebbe in origine un'essenza *conoscente*, anzi propriamente un'essenza astrattamente *pensante*, e solo in conseguenza di ciò anche un'essenza *volente*; dipende cioè dall'aver reso la volontà qualcosa di natura secondaria, mentre, in verità, secondaria è la conoscenza. La volontà è stata addirittura considerata un atto di pensiero e identificata col giudizio, specialmente da Cartesio e Spinoza. Perciò ogni uomo sarebbe diventato ciò che è solo per effetto della sua *conoscenza*: verrebbe al mondo come uno zero morale, vi conoscerebbe le cose e risolverebbe poi di essere questo o quello, di agire cosí o cosí, e potrebbe anche, per effetto di una nuova conoscenza, decidere una nuova linea di condotta, dunque diventare ancora un altro. Inoltre, secondo tale modo di vedere, egli conoscerebbe innanzi tutto una cosa come *buona* e solo in seguito a ciò la vorrebbe; invece di *volerla* innanzi tutto e solo in seguito a ciò dirla *buona*. In conseguenza di tutta la mia concezione fondamentale, tutto questo rappresenta precisamente un capovolgimento della relazione effettiva. La volontà è l'elemento primo e originario, la conoscenza è solo aggiunta e appartiene al fenomeno della volontà come uno strumento di questa. Ogni uomo è dunque quel che è per la sua volontà, e il suo carattere è originario, giacché il volere è la base della sua essenza. Per la sopraggiunta conoscenza egli viene a sapere, nel corso dell'esperienza, *che cosa* egli sia, cioè viene a conoscere il suo carattere. *Conosce* dunque sé stesso in conseguenza e in conformità della natura della sua volontà, invece di

volere in conseguenza e in conformità del suo conoscere, secondo la vecchia concezione. […] Per quegli altri egli *vuole* ciò che conosce; per me *conosce* ciò che vuole.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 575)

28 MAGGIO

La beffa oltre al danno

Le innumerevoli sofferenze di cui la vita umana è costellata e il finale sopraggiungere della morte fanno sí che essa abbia, nell'insieme, il carattere della tragedia. Tuttavia i piccoli fallimenti del quotidiano, le futili preoccupazioni e la goffa ostinazione della maggior parte delle persone nei propri errori abituali le conferiscono al contempo l'andatura di una spassosa commedia.

La vita di ogni individuo, se la si guarda nel suo complesso, mettendone in rilievo solo i tratti piú significativi, è in realtà sempre una tragedia; ma esaminata nei particolari, ha il carattere della commedia. Giacché l'agitazione e il tormento del giorno, l'incessante punzecchiatura dell'attimo, i desideri e le paure della settimana, gli incidenti di ogni ora, per mezzo del caso sempre intento ai tiri mancini, sono tutte scene di commedia. Ma i desideri mai appagati, le aspirazioni frustrate, le speranze spietatamente calpestate dal destino, i funesti errori di tutta la vita, col crescente soffrire e la morte alla fine, danno sempre una tragedia. Cosí, come se il destino avesse voluto aggiungere allo strazio della nostra esistenza anche la beffa, la nostra vita deve contenere tutte le doglie della tragedia, mentre noi non possiamo mantenere in essa neanche la dignità di personaggi tragici, essendo invece inevitabilmente, negli innumerevoli particolari della vita, scimuniti caratteri di commedia.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 629-631)

29 MAGGIO

Logica del profitto ultraterreno

Schopenhauer ritiene che le azioni compiute in vista di un qualsiasi vantaggio siano essenzialmente egoistiche e, quindi, prive di significato morale. Anche e soprattutto nel caso in cui si speri in una ricompensa dopo la morte, l'agire conforme alla virtú non esprime altro che una radicale regola di accortezza. In queste riflessioni è avvertibile l'eco del celebre «rigorismo kantiano» (la tesi secondo cui soltanto le decisioni non condizionate da emozioni, desideri o interessi personali producono un agire veramente morale). Schopenhauer critica la condotta esteriormente virtuosa di tante persone "pie", concentrate in realtà solo sul loro tornaconto ultraterreno; ma sa anche che la morale cristiana non è *sic et simpliciter* riducibile a una simile attitudine calcolante. Sia sufficiente richiamare al riguardo un celebre passo della *Regulae fusius tractatae* (Prologo, 3) di san Basilio Magno (329-379), secondo il quale si può fuggire il male e operare il bene per paura della punizione, come schiavi, oppure per desiderio della ricompensa, come mercenari, o infine per il bene stesso e per amore verso Dio, come figli. Soltanto nel terzo caso l'agire è spiritualmente perfetto.

Il *bene* e *male* che […] deve essere alla base di ogni azione o omissione come fine ultimo, è o quello dell'agente stesso o quello di qualcun altro implicato *passive* nell'azione. Nel *primo caso* l'azione è necessariamente *egoistica*, poiché alla sua base sta un motivo interessato. Ciò non accade solo con le azioni che si intraprendono chiaramente per il proprio utile e vantaggio, quali sono la piú gran parte di esse; ma accade altrettanto non appena da un'azione ci si aspetta *per sé* un qualunque effetto remoto, in questo o in un altro mondo; o quando si ha di mira il proprio onore, la propria reputazione presso la gente, la stima di qualcuno, la simpatia degli spettatori ecc.; non meno quando ci si propone con tale azione di ottemperare a una massima dalla cui osservanza generale ci si aspetta *eventualiter* un vantaggio *per sé stessi*, come per esempio quella della giustizia, dell'assistenza reciproca generale ecc. – parimenti quando si ritiene opportuno di obbedire a un qualche comandamento assoluto promanante da una potenza sí sconosciuta, ma pur manifestamente superiore […]. Insomma si ponga come motivo ultimo di un'azione quello che si vuole: il risultato sarà sempre che, pur con giri e rigiri, la vera molla sarà sempre *il bene e il male proprio dell'agente*, quindi l'azione sarà *egoistica* e per conseguenza *priva di valore morale*.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 581-583)

30 MAGGIO

Statue di cera

Imitando gli oggetti naturali, l'arte rimanda a ciò che sta al di là della natura, e cioè all'essenza eterna (idea platonica) degli oggetti stessi. Il compito del fruitore consiste nel cogliere questo rimando attraverso la facoltà della *fantasia*. Al contrario, un'opera che non lasci nulla da scoprire non suscita alcun interesse; vale al proposito, secondo Schopenhauer, ciò che sostiene Voltaire (20 febbraio 1694-30 maggio 1778) nel *Discours en vers sur l'homme*, e cioè che il modo migliore per risultare noiosi è dire sempre tutto. Nell'arte l'imitazione della natura non è sufficiente, e non è neppure la cosa principale; tant'è vero che le statue di cera, che imitano spesso in modo perfetto i loro modelli, non sortiscono alcun effetto estetico proprio a causa della loro "invadente" esaustività espositiva.

La cooperazione dello spettatore, che […] è richiesta per la fruizione di un'opera d'arte, si fonda in parte sul fatto che ogni opera d'arte può agire solo per il tramite della fantasia, quindi deve suscitare quest'ultima, che non può mai esser lasciata fuori del gioco e rimanere inattiva. È questa una condizione dell'effetto estetico e quindi una legge fondamentale di tutte le arti belle. Dalla stessa segue però che, con l'opera d'arte, non si deve dare ai sensi assolutamente tutto, ma solo tanto, quanto si richiede per mettere la fantasia sulla giusta via: a essa deve restare sempre ancora qualcosa da fare, e cioè l'ultima cosa. Finanche lo scrittore deve sempre lasciare qualcosa da pensare al lettore, perché molto giustamente ha detto Voltaire: *Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire*. Ma in arte, inoltre, il meglio è troppo spirituale per essere senz'altro dato ai sensi: esso deve nascere nella fantasia del fruitore, anche se generato dall'opera d'arte. Da ciò proviene che gli schizzi dei grandi maestri siano spesso piú efficaci dei loro quadri finiti […]. In base alla fondamentale legge estetica in questione si può poi anche spiegare perché le *figure di cera*, sebbene proprio in loro l'imitazione della natura possa raggiungere il grado massimo, non producano mai un effetto estetico e non siano quindi vere e proprie opere di arte bella. Non lasciano, infatti, alla fantasia piú nulla da fare. La scultura cioè dà la mera forma, senza il colore; la pittura dà il colore, e però la mera illusione della forma: entrambe cioè si rivolgono alla fantasia di chi guarda. Invece la figura di cera dà tutto, forma e colore insieme; onde nasce l'illusione della realtà e la fantasia rimane fuori del

gioco.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1763-1765)

31 MAGGIO

Le due religioni originarie dell'umanità

In questo frammento del 1826, Schopenhauer ipotizza l'esistenza di due religioni originarie da cui sarebbero derivate tutte le altre: la religione Zend (fondata da Zoroastro o Zarathustra) e la religione vedica. L'impossibilità di ridurre anche queste due religioni a un ceppo comune dipende dalla radicale e inconciliabile differenza del loro contenuto. La prima (che Schopenhauer considera «religione dell'errore») attribuisce «massima realtà» al mondo empirico, che è invece solo fenomeno, e valuta positivamente il mondo stesso e l'esistenza, ritenendoli opera di un Dio buono e onnipotente; è quindi ottimistica e teistica. Da essa discendono l'ebraismo e l'Islam. La seconda («religione della verità») insegna invece che il mondo è mera apparenza e che l'esistenza è un male da cui occorre redimersi; le sue ramificazioni sono il buddhismo e il cristianesimo. Al di là del problematico valore esegetico e storico di queste riflessioni, è interessante l'idea centrale del testo, e cioè che esistano solo due paradigmi fondamentali, tra loro antitetici, di «religione».

Credo in generale che la seguente ipotesi abbia diversi indizi a suo favore. Da sempre nel mondo antico ci sono state soltanto due religioni originarie, ognuna delle quali ha una sua discendenza.
Una è la religione Zend; da essa derivano l'ebraismo, nato nel corso della cattività babilonese, e l'Islam. Esse concordano tutte nei punti seguenti: attribuiscono massima realtà al fenomeno e considerano eterne le sue leggi; spiegano l'origine del mondo in base a tale assunto e, di conseguenza, rendono perpetui anche gli individui; fanno dell'esistenza un fine in sé e hanno quindi, coerentemente, un carattere ottimistico; ma proprio per questo sono costrette ad addossare il male e la malvagità del mondo a un Arimane o a un Satana, il quale anche, da ultimo, si ravvederà e convertirà. Sono monoteistiche, aborriscono ogni idolo e ogni icona, ammettono un inizio e una fine del mondo. In base al mio punto di vista, non posso che denominare «religione dell'errore» questa religione del realismo, del teismo e dell'ottimismo.
L'altra religione mondiale è quella dei *Veda*, ovvero il Samanesimo; da essa derivano il buddhismo (dottrina di Fo, di Gotama, di Sigemuni) e il cristianesimo del Nuovo Testamento nel senso piú stretto, che ha l'Avatar. Queste religioni sono caratterizzate dal fatto di riconoscere il mondo come mero fenomeno, l'esistenza come male, la redenzione da essa come scopo, la totale rassegnazione come via e l'Avatar come

Maestro della via. Esse non hanno propriamente una dottrina teistica: ammettono le immagini. Questa è, dal mio punto di vista, la religione della verità. Dopo essere esistite l'una accanto all'altra per millenni ed essersi divise il mondo, le due religioni originarie si affrontarono infine in Palestina, e il risultato di questo conflitto fu che i seguaci della prima e piú rozza religione crocifissero l'Avatar. Questo atto e l'avvelenamento di Socrate sono i due grandi tratti caratteriali dell'umanità.
Conseguenza di questo conflitto e del suo esito fu il cristianesimo biblico, ossia l'unione di Vecchio e Nuovo Testamento; unione che, per la sua inemendabile eterogeneità, potrebbe un giorno essere infranta […].

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, pp. 306-308; note omesse)

GIUGNO

1 GIUGNO

Il grido di Laocoonte

Il 14 gennaio 1506 venne ritrovato a Roma in un sotterraneo delle Terme dell'imperatore Tito, presso la Domus Aurea, un gruppo marmoreo raffigurante un uomo e due bambini stritolati da giganteschi serpenti. L'opera, subito identificata con il gruppo del Laocoonte descritto da Plinio nel XXXVI libro della *Historia naturalis*, venne esposta il 1º giugno dello stesso anno nel cortile delle statue del Belvedere in Vaticano. Secondo la testimonianza di Plinio la scultura, realizzata da tre artisti di Rodi (Agesandro, Polidoro e Atenodoro), era esposta nella residenza di Tito come un capolavoro insuperabile. Laocoonte era un sacerdote troiano contrario alla decisione di condurre dentro le mura della città il cavallo di legno lasciato dai Greci; per questo, come narra Virgilio nell'*Eneide*, la dea Atena – che intendeva favorire la vittoria dei Greci – lo fece stritolare insieme ai suoi figli da due serpenti marini. Attraverso l'analisi del *Laocoonte* Schopenhauer illustra la differenza tra poesia e arti figurative.

Che Laocoonte, nel celebre gruppo, non gridi, è palese, e la sorpresa generale e sempre rinnovantesi per la cosa deve provenire dal fatto che noi tutti, al suo posto, grideremmo: e cosí anche esige la natura; giacché, nel piú veemente dolore fisico e nella piú grande angoscia, subitamente sopravvenuta, ogni riflessione, che potrebbe forse indurci a soffrire in silenzio, viene completamente scacciata dalla coscienza e la natura si sfoga col gridare, con cui esprime insieme il dolore e la paura, invoca il salvatore e spaventa l'assalitore. […].
Prima di ogni indagine psicologica e fisiologica, diretta a stabilire se, nella sua situazione, Laocoonte debba gridare o no, cosa che del resto affermerei senz'altro, bisogna stabilire, riguardo al gruppo, che il gridare non doveva esservi rappresentato, per il semplice motivo che la sua rappresentazione esorbita completamente dal campo della scultura. Non si poteva trarre fuori dal marmo un Laocoonte che gridasse, ma solo uno che spalancasse la bocca e si sforzasse infruttuosamente di gridare, un Laocoonte a cui la voce fosse rimasta serrata in gola, *vox faucibus haesit*[1]. L'essenza, e per conseguenza anche l'effetto del gridare sullo spettatore, risiede esclusivamente nel suono, non nello spalancare la bocca. Quest'ultimo fenomeno, che necessariamente accompagna il gridare, dev'essere prima motivato e giustificato dal suono in tal modo prodotto: allora, in quanto caratteristico dell'azione, esso è ammissibile, anzi necessario, per pregiudizio che rechi alla bellezza. Ma nelle arti

figurative, a cui la rappresentazione del gridare è in sé del tutto estranea e impossibile, rappresentare il mezzo violento del gridare, lo spalancar la bocca, che disturba tutti i tratti e il resto dell'espressione, non sarebbe in realtà intelligente, perché allora si metterebbe sotto gli occhi di chi guarda il mezzo, che richiede nel resto molti sacrifici, mentre il suo fine, il gridare stesso, insieme al suo effetto sull'animo, verrebbe a mancare. Anzi, ciò che è ancor piú, si produrrebbe in tal modo lo spettacolo sempre ridicolo di uno sforzo non seguito da effetto, paragonabile in realtà a quello che si procurò un burlone, il quale otturò con la cera il corno del guardiano notturno[1], mentre questi dormiva, e poi lo svegliò gridando all'incendio e scompisciandosi dalle risa per i suoi vani sforzi di suonare il corno. Dove invece la rappresentazione del gridare rientra nei mezzi espressivi dell'arte, essa è senz'altro ammissibile, perché serve alla verità, cioè alla compiuta rappresentazione dell'idea. Cosí nella poesia, che per la chiara rappresentazione fa appello alla fantasia del lettore; perciò in Virgilio Laocoonte grida come un toro che si sia sciolto dopo essere stato colpito dalla scure[3]; perciò Omero (*Il.*, XX, 48-53) fa gridare orribilmente Marte e Minerva, senza pregiudizio né della loro dignità né della loro bellezza di dèi.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 453-457; note pp. 455-457)

1 Virgilio, *Eneide*, II, 774.

2 Questo personaggio, che girava di notte armato di picca e annunziava le ore col suono del corno, affascinò gli scrittori dell'epoca romantica.

3 Virgilio, *Eneide*, II, 222-224.

2 GIUGNO

Il Testimone

Il significato del frammento che segue, risalente al 1809, è abbastanza oscuro: Schopenhauer descrive come «spaventoso» il pensiero che niente e nessuno abbia di noi la medesima coscienza che noi abbiamo di noi stessi. Il filosofo allude probabilmente alla singolarità assoluta, e quindi anche alla solitudine immensa, della propria *concreta* consapevolezza di sé, essenzialmente incomunicabile agli altri esseri umani. Il miglior commento a questo testo giovanile è forse rappresentato da un'annotazione del 1820: «L'unico testimone dei piú segreti moti e pensieri dell'uomo è la coscienza; ma un giorno egli dovrà necessariamente perdere la coscienza, e lo sa. È forse innanzitutto questo a indurlo a credere che ci sia anche un altro testimone dei suoi piú segreti moti e pensieri» (*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 18).

Nel profondo dell'essere umano vi è la fiducia che qualcosa al di fuori di lui sia cosciente di lui come lui stesso; la vivida rappresentazione del contrario, accanto all'immensità, costituisce un pensiero spaventoso.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 8)

3 GIUGNO

Non può esservi un'unica filosofia per tutti

Nella *Critica della ragion pura* Kant deplorava il fatto che in filosofia, a differenza che in fisica e in matematica, non si fosse ancora raggiunta una concordia universale tra i suoi cultori (ciascun filosofo ha la "sua" teoria e, soprattutto, la "sua" metafisica). Egli si proponeva perciò di spiegare e al contempo sradicare una volta per tutte questo persistente disaccordo, elaborando una teoria la cui validità *scientifica* potesse essere universalmente riconosciuta. Schopenhauer ritiene impossibile una tale universale concordia, perché ogni teoria filosofica rispecchia le capacità individuali di colui che la elabora o professa. La filosofia nasce infatti come concettualizzazione o formalizzazione astratta di un'intuizione fondamentale e complessiva sulla vita, e richiede quindi il massimo sforzo e la cooperazione di tutte le facoltà dello spirito. Soprattutto il primo momento, quello dell'intuizione, segna una differenza qualitativa, prima ancora che quantitativa, tra individuo e individuo. Soltanto *una* filosofia è vera; ma è per quei pochissimi che sono in grado di intenderla.

Non può esservi *un'unica* filosofia per tutti allo stesso modo in cui vi è un'unica matematica, un'unica fisica per tutti. La filosofia si avvale infatti di tutte le facoltà dello spirito e del loro slancio supremo, *the utmost stretch*, e qui la *diversitas captus hominum* emerge con fin troppa evidenza. È il risultato del lavoro di tutte le facoltà spirituali ciò che la filosofia porta alla luce, e tale risultato si rivela troppo differente. Anche in matematica, in fisica e in discipline simili una persona ha piú attitudine di un'altra e, quindi, arriva piú lontano, ma qui almeno i rudimenti e la complessiva modalità di conoscenza sono accessibili a chiunque. Cosí non è per la filosofia: qui si richiede una filosofia radicalmente differente per le differenti categorie di persone, e quella suprema è naturalmente per pochissime. Ci si può convincere di questo anche solo osservando la fisionomia di alcuni individui, al cospetto dei quali non si può fare a meno di pensare alle verità supreme. Ovviamente tali verità non sono fatte per la moltitudine; a questa si addice piuttosto solo un qualche dogma effettivamente comprensibile e che stia in buoni rapporti con la morale, prenda poi esso la forma della religione o della filosofia; proprio come il tempio della sapienza non è per Papageno. Da ciò segue anche che la filosofia autentica non è adatta a essere insegnata da una cattedra universitaria, come se fosse per tutti; piuttosto, concepita da spiriti straordinari per spiriti straordinari e custodita negli

scritti, deve essere accessibile a chiunque la cerchi e ne senta il bisogno; per tutti gli altri rimane un libro sigillato.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 639)

4 GIUGNO

Il progetto e il costruttore

Il nostro carattere individuale è, secondo Schopenhauer, innato e immodificabile: non abbiamo il potere di scegliere che cosa ci rende felici, ossia che cosa veramente *vogliamo*. Tuttavia possiamo sforzarci di comprendere quanto piú a fondo possibile questa natura o "conformazione" specifica della nostra volontà, per cercare di orientare conseguentemente il nostro agire. Una pur minima conoscenza di noi stessi è quindi il punto di partenza piú adatto per abbozzare un progetto, un preliminare modello in scala della nostra esistenza; per il resto, le conseguenze effettive delle nostre azioni – e le nostre stesse reazioni – sempre e inevitabilmente ci sorprenderanno.

Come l'operaio che collabora alla costruzione di un edificio non conosce il progetto complessivo, o comunque non lo ha sempre presente, cosí fa anche l'uomo – mentre fila i singoli giorni e le singole ore della propria vita – in rapporto alla totalità del corso della propria vita e del suo carattere. Quanto piú quest'ultimo è degno, eminente, sistematico e individuale, tanto piú necessario e opportuno sarà che egli abbia ogni tanto davanti agli occhi la sua pianta in scala, il suo progetto. Certamente, occorre anche che abbia cominciato un poco a praticare il γνῶθι σαυτόν*, e che dunque sappia che cosa davvero vuole principalmente e innanzitutto, cioè che cosa sia piú essenziale per la sua felicità, e poi che cosa occupi in successione il secondo e il terzo posto; ma occorre anche che conosca complessivamente la sua vocazione, il suo ruolo e il suo rapporto rispetto al mondo. Se tutto questo è di natura eminente e grandiosa, guardare il progetto in scala prospettica della propria vita sarà ciò che piú di ogni altra cosa lo fortificherà, lo conforterà, lo eleverà, lo incoraggerà ad agire e lo tratterrà dal prendere strade sbagliate.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 457)

* «Conosci te stesso» [A.N.]. Senza accenti nel testo tedesco.

5 GIUGNO

Il supplizio di Tantalo

La volontà è intrinsecamente mancanza, bisogno, aspirazione, desiderio – in una parola: *dolore*. Ogni suo esaudimento è sempre e solo provvisorio, perché cede subito il posto a un ulteriore bisogno o desiderio. Finché *vuole* qualcosa in generale, l'uomo è destinato al tormento di uno sforzo perpetuamente vano e insensato. Schopenhauer paragona perciò la condizione dell'uomo in quanto soggetto del volere al supplizio di alcuni celebri personaggi del mito greco: Tantalo, che, pur essendo immerso fino al collo in un lago dell'Ade su cui pendono alberi carichi di frutta, soffre perennemente la fame e la sete perché, ogni volta che tenta di bere o di cogliere un frutto, l'acqua e i rami si ritirano; Issione, che è legato con dei serpenti a una ruota che gira all'infinito; le 50 figlie di Danao («Danaidi»), che nell'oltretomba sono condannate a versare continuamente acqua in un recipiente bucato.

Ogni *volere* scaturisce dal bisogno, quindi da mancanza, quindi da sofferenza. A questa pone fine l'appagamento. Tuttavia contro un desiderio che viene appagato ne rimangono almeno dieci insoddisfatti; inoltre la brama dura a lungo, le esigenze vanno all'infinito; l'appagamento è breve e misurato con spilorceria. Ma anche la stessa soddisfazione finale è solo apparente; il desiderio appagato fa subito posto a uno nuovo: quello è un errore conosciuto, questo un errore ancora sconosciuto. Nessun oggetto del volere conseguito può dare una soddisfazione durevole, che non venga piú meno: esso è sempre e solo come l'elemosina, che, gettata al mendicante, prolunga oggi la sua vita per prolungare all'indomani la sua distretta. Perciò dunque, finché la nostra coscienza è riempita dalla nostra volontà, finché ci abbandoniamo all'impeto dei desideri, col suo continuo sperare e temere, finché siamo soggetti del volere, non abbiamo mai né felicità durevole né pace. Che diamo la caccia o fuggiamo, che temiamo la sventura o aneliamo al godimento, è nell'essenziale tutt'uno: la preoccupazione per la volontà che sempre esige, non importa in qual forma, riempie e agita continuamente la coscienza; ma senza pace nessun vero benessere è mai possibile. Cosí il soggetto del volere giace costantemente sulla ruota volgente d'Issione, attinge sempre con lo staccio delle Danaidi, è il Tantalo che si strugge eternamente.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 397)

6 GIUGNO

L'immenso castello dell'essere

Schopenhauer contesta l'interpretazione del nascere e del morire degli individui come uscire dal nulla assoluto e rientrarvi. Il pensiero che qualcosa, prima di esistere, sia nulla e, dopo essere esistito, sia nuovamente nulla gli appare assurdo e antifilosofico non solo in relazione all'essenza in sé dell'uomo (la volontà di vivere) o agli archetipi eterni delle cose (le idee platoniche), ma anche in relazione agli individui. Un occhio che abbracciasse in un unico sguardo – e quindi nella sua verità – tutta la storia del genere umano non vedrebbe alcun provenire e ritornare nel nulla, ma soltanto una misteriosa «perpetua vibrazione». All'essere inteso nel suo significato piú radicale – e cioè come (assoluta) opposizione al nulla assoluto – Schopenhauer riferisce le parole di Diderot: «un immenso castello, sul frontone del quale si leggeva: *Non appartengo a nessuno e appartengo a tutti. Voi c'eravate prima d'entrarvi, e ci sarete ancora quando ne uscirete*»*.

Non c'è contrasto maggiore di quello che sussiste tra l'inarrestabile fuga del tempo, che trascina con sé tutto il suo contenuto, e la rigida immobilità di ciò che esiste realmente e che è in ogni tempo una sola e medesima cosa. E se, da questo punto di vista, si guardano in modo veramente oggettivo i fatti immediati della vita, il *nunc stans* al centro della ruota del tempo diviene chiaro e visibile a chi guarda. A un occhio che vivesse incomparabilmente piú a lungo, e che abbracciasse con un solo sguardo il genere umano in tutta la sua durata, il continuo alternarsi di nascita e morte si presenterebbe solo come una perpetua vibrazione, e quindi non gli verrebbe affatto in mente di vederci un sempre nuovo divenire dal nulla che ritorna nel nulla; cosí come al nostro sguardo la scintilla che gira velocemente appare un cerchio immobile, la molla che vibra rapidamente un triangolo fisso e la corda che oscilla un fuso, a esso la specie apparirebbe come ciò che è e permane, e la nascita e la morte come vibrazioni.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1901)

* D. Diderot, *Jacques il fatalista e il suo padrone*, in Id., *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili e V. Sperotto, Bompiani, Milano 2019, p. 2339. Cfr. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1899. [A.N.]

7 GIUGNO

L'universale segreto di Pulcinella

La straordinaria intensità dell'impulso sessuale dipende dal fatto che negli organismi animali la propagazione della vita – sotto forma di prosecuzione o conservazione della specie – è vincolata al suo soddisfacimento. Esso costituisce pertanto la piú potente *affermazione* dell'essenza del mondo (la volontà di vivere). Proprio per questa sua radice metafisica il sesso è, al di là di ogni tentativo di razionalizzazione, il centro di gravità dell'intera vita umana; e «la cosa piú piccante e spassosa del mondo» è il contrasto tra questa sua ineguagliabile rilevanza, che ciascuno riconosce in segreto, e i sofisticati e grotteschi artifici di occultamento o censura programmaticamente messi in atto in società.

La veemenza dell'istinto sessuale, il vivo fervore e la profonda serietà con cui ogni animale, e cosí pure l'uomo, cura le cose a esso attinenti, attestano che l'animale, per mezzo della funzione che serve quell'istinto, appartiene a ciò in cui sta propriamente e principalmente il suo vero essere, cioè alla *specie*, mentre tutte le altre funzioni e organi servono in via immediata unicamente l'individuo, la cui esistenza è in fondo solo secondaria. Nella veemenza dell'istinto sessuale, che è il concentrato di tutto l'essere animale, si esprime inoltre la coscienza che l'individuo non sopravvive e deve quindi predisporre tutto per la conservazione della *specie*, in cui sta la sua vera esistenza. […]
A tutto questo corrisponde la parte importantissima che i rapporti sessuali hanno nel mondo umano, dove essi sono in realtà il centro invisibile di tutto quel che si pensa e si fa, e dove occhieggiano da tutte le parti, a dispetto di tutti i veli con cui li si ricopre. Sono la causa della guerra e il fine della pace, la base della serietà e lo scopo dello scherzo, una fonte inesauribile di arguzia, la chiave di tutte le allusioni e il senso di tutti gli ammiccamenti segreti, di tutte le istanze inespresse e di tutti gli sguardi furtivi, l'armeggiare quotidiano dei giovani e spesso anche dei vecchi, l'idea fissa del lussurioso e le fantasie sempre ritornanti, contro la sua volontà, del casto, la materia di scherzo sempre pronta, proprio e soltanto perché alla loro base sta la piú profonda serietà. Ma questa appunto è la cosa piú piccante e spassosa del mondo, che la faccenda principale di tutti gli uomini venga sbrigata segretamente, e ostensibilmente ignorata al possibile.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1955-1959)

8 GIUGNO

Bellezza e grazia

La parola *kháris*, tradotta solitamente in italiano con «grazia», indicava presso gli antichi Greci una particolare forma di armonia ed eleganza connessa al movimento del corpo umano (gestualità, parola, azione); essa era considerata, al pari della bellezza, un prominente dono degli dèi. Il significato teologico del termine, maturato nel cristianesimo, mantiene il rimando all'idea di libero e benevolo dono divino. Il termine «carisma» deriva appunto da *kháris*; ma si pensi anche al termine «eucaristia», affine a un verbo greco (*eukharistéō*) che significa «rendere grazie», cioè mostrarsi riconoscenti per un dono ricevuto. La lingua tedesca distingue i due significati del termine, denotando quello teologico con *Gnade* e quello estetico con *Anmut* e *Grazie*. Riallacciandosi allo storico dell'arte Johann Joachim Winckelmann (9 dicembre 1717-8 giugno 1768), Schopenhauer intende con *Grazie* il rapporto tra il corpo umano (o animale) e il suo agire. Mentre la bellezza è una proprietà che riguarda relazioni puramente spaziali, la grazia coinvolge anche il tempo, perché concerne il modo in cui un corpo bello agisce e si muove.

La *grazia* è […] l'espressione perfettamente giusta e appropriata di ogni atto di volontà attraverso il movimento e la posizione che lo oggettivano. Poiché movimento e posizione presuppongono già il corpo, è molto giusta e calzante l'espressione di Winckelmann quando dice: «La grazia è il particolare rapporto della persona agente con l'azione» (*Opere*, vol. l, p. 258). Ne risulta da sé che alle piante si può bensí attribuire bellezza, ma non grazia, tranne che in senso figurato; ad animali e uomini invece sia l'una che l'altra cosa, bellezza e grazia. La grazia consiste, in conseguenza di quanto si è detto, nel fatto che ogni movimento e atteggiamento venga eseguito nella maniera piú agevole, appropriata e comoda, e sia quindi la pura e fedele espressione del suo intento o atto di volontà, senza alcunché di superfluo, che si configura come affaccendarsi inopportuno e privo di senso o come posizione stravolta, o alcunché di manchevole, che si configura come legnosa rigidezza. La grazia presuppone, come sua condizione, un giusto equilibrio di tutte le membra, una corporatura regolare e armoniosa; giacché solo per mezzo di questa è possibile la perfetta disinvoltura e l'evidente opportunità in tutti gli atteggiamenti e i movimenti; quindi la grazia non va mai senza un certo grado di bellezza del corpo.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 449)

9 GIUGNO

Pour le mérite

Schopenhauer divide i beni della vita umana in tre grandi categorie: ciò che si è intrinsecamente, ciò che si ha o si possiede e ciò che si è agli occhi degli altri. Quest'ultima categoria si suddivide a sua volta in «onore», «rango» e «fama». Il *rango*, in particolare, consiste nella posizione o nel grado gerarchico che si occupa all'interno della propria comunità. Schopenhauer menziona al riguardo la massima onorificenza prussiana dei suoi tempi, e cioè l'Ordine al merito (*Pour le mérite*), istituito il 9 giugno 1740 da Federico II per coloro che si fossero distinti nelle imprese militari o nella cultura. Nel 1810 questa onorificenza venne limitata da Federico Guglielmo III ai soli meriti di guerra, ma nel 1842 Federico Guglielmo IV ricreò al suo interno una divisione civile per le arti e per le scienze. Grandi personalità tedesche ne vennero insignite, tra cui, proprio nel 1842, il filosofo Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Alla base dell'ironia con cui Schopenhauer menziona questa onorificenza c'è probabilmente un mai sopito spirito di competizione nei confronti di Schelling.

Il *rango*, per quanto importante possa essere agli occhi della gran massa e dei filistei, e per quanto grande possa anche essere la sua utilità nel meccanismo della macchina statale, può per i nostri scopi essere liquidato in poche parole. Si tratta di un valore convenzionale, o, propriamente, simulato: il suo effetto è una deferenza appunto simulata e il tutto non è che una commedia per la massa.
Le onorificenze sono cambiali spiccate sull'opinione pubblica: il loro valore si basa sul credito dell'emittente. Peraltro, anche prescindendo completamente dalla gran quantità di denaro che fanno risparmiare allo Stato come surrogato di ricompense pecuniarie, le onorificenze costituiscono un'istituzione molto opportuna – a condizione che il loro conferimento avvenga con intelligenza e giustizia. La gran massa ha infatti occhi e orecchie, ma non molto di piú; soprattutto, ha pochissimo giudizio e persino scarsa memoria. Alcuni meriti sono completamente al di fuori della portata della sua comprensione; altri li comprende e li acclama quando si palesano, ma li dimentica subito dopo. Perciò trovo del tutto appropriato comunicare sempre e ovunque a gran voce, con croci o stelle, alla maggior parte delle persone: «Quest'uomo non è vostro pari: ha dei meriti!». Attraverso conferimenti ingiusti, dissennati o eccessivi, le onorificenze perdono tuttavia questo valore; perciò un sovrano dovrebbe essere molto cauto nell'elargirle, come un

commerciante nel firmare cambiali. La scritta *pour le mérite* su una croce è un pleonasmo: ogni onorificenza dovrebbe essere assegnata *pour le mérite – ça va sans dire*.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 399-400)

10 GIUGNO

«All the world is a stage»

Richiamando alcuni celebri versi di *As you like it* di William Shakespeare, Schopenhauer sostiene che tutto il mondo è un palcoscenico – il che, in effetti, costituisce un possibile (inintenzionale) senso del suo principio fondamentale «Il mondo è rappresentazione», dato che il termine tedesco *Vorstellung*, al pari del traducente italiano «rappresentazione», può significare sia «contenuto della coscienza» che «spettacolo teatrale». Nel passo che segue Schopenhauer intende osservare, molto empiricamente, che il ruolo sociale di ciascun individuo sottostà a numerosi condizionamenti estrinseci, sí da non corrispondere necessariamente ai meriti o demeriti dell'individuo stesso (proprio come il personaggio di un dramma può non corrispondere alla personalità dell'attore che lo interpreta). Commette pertanto un grave errore chi giudica l'"uomo interiore" dall'"uomo esteriore".

All the world is a stage,
And all the men and women the players on it.
(*Sic fere, As You Like It*)*

Giustissimo! Ciascuno, indipendentemente da ciò che è davvero e intrinsecamente, deve interpretare un *ruolo* che il destino gli ha imposto dall'esterno, determinando la sua posizione sociale, la sua educazione e le circostanze della sua vita. L'applicazione pratica che a me sembra piú ovvia è che nella vita, come sul palcoscenico, bisogna distinguere l'attore dal suo ruolo, e quindi la persona in quanto tale da ciò che essa rappresenta, ovvero dal ruolo che la posizione e le circostanze le hanno imposto. Ora, come spesso il peggior attore fa il re e il migliore il mendicante, cosí può accadere anche nella vita, ed è anche qui segno di *grossolanità* confondere l'attore con il suo ruolo.

(*Senilia*, pp. 12-13)

* «Tutto il mondo è un teatro e tutti gli uomini e le donne non sono che attori» (W. Shakespeare, *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Milano 1993, p. 629; testo inglese,

recte: *All the world's a stage / And all the men and women merely players*). [A.N.]

11 GIUGNO

Il primo occhio del mondo

Il problema del rapporto tra soggetto e oggetto della conoscenza, o tra coscienza e mondo, produce secondo Schopenhauer una vera e propria antinomia (ossia una coppia di tesi tra loro contraddittorie che però appaiono entrambe vere). Da un lato, la tesi che la materia debba essersi sviluppata attraverso una serie di stadi successivi per consentire la vita organica e, quindi, la coscienza (in termini fisiologici, il cervello); dall'altro, la tesi che questo sviluppo della materia presupponga già una coscienza (con le sue forme *a priori* di spazio, tempo e causalità) ed esista quindi solo per essa. Semplicisticamente: viene prima la mente o la realtà? Schopenhauer cerca di risolvere il problema affermando che è il *mondo come rappresentazione o fenomeno*, non il *mondo come volontà o cosa in sé*, a esistere soltanto nella coscienza. Ma è difficile sottrarsi all'impressione che – come spesso accade nella storia della filosofia – la domanda sia qui molto piú potente della risposta.

La legge di causalità e lo studio e l'indagine della natura che a essa tengono dietro ci conducono […] ad ammettere con sicurezza che, nel tempo, ogni stato piú altamente organizzato della materia è seguito sempre a uno piú rozzo; che cioè gli animali sono esistiti prima degli uomini, i pesci prima degli animali terrestri, le piante, anche, prima di questi ultimi, l'inorganico prima di ogni organico; che conseguentemente la massa originaria ha dovuto attraversare una lunga serie di modificazioni, prima che il primo occhio potesse aprirsi. E tuttavia l'esistenza di tutto quel mondo rimane sempre dipendente da questo primo occhio che si aprí, sia pure appartenuto a un insetto […]. Cosí vediamo da una parte che l'esistenza di tutto il mondo dipende necessariamente dal primo essere conoscente, per quanto imperfetto questo possa essere, e d'altra parte vediamo che questo primo animale conoscente dipende altrettanto necessariamente e in modo assoluto da una lunga catena, a lui precedente, di cause ed effetti, in cui esso medesimo rientra come un piccolo anello. Queste due vedute contraddittorie, a ciascuna delle quali in realtà noi siamo condotti con uguale necessità, potrebbero veramente essere dette a loro volta un'*antinomia* della nostra facoltà conoscitiva […]. La contraddizione che qui infine necessariamente ci risulta trova tuttavia il suo scioglimento in ciò, che, per parlare nel linguaggio di Kant, tempo, spazio e causalità non appartengono alla cosa in sé, ma solo al suo fenomeno, di cui sono la forma; il che nel mio linguaggio suona cosí, che il mondo oggettivo, il

mondo come rappresentazione, non è l'unica parte del mondo, ma solo una parte, per cosí dire la parte esterna di esso, il quale ne ha un'altra assolutamente diversa, che è il suo essere intimo, il suo nucleo, la cosa in sé.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 91-93)

12 GIUGNO

La parabola dei porcospini

Schopenhauer considerava la capacità di sopportare e, anzi, amare la solitudine come una misura attendibile del valore intellettuale di una persona. Molte delle «Similitudini, parabole e favole» raccolte nel capitolo 31 del secondo volume di *Parerga e paralipomena* si soffermano sulla solitudine del genio, conseguenza necessaria della sua eccezionalità. Nell'ultima di queste parabole Schopenhauer paragona la società umana a una compagnia di porcospini. Le persone comuni hanno bisogno di stare in società per compensare la loro povertà interiore; ma, a causa delle "asperità" psicologiche di ciascuno, i rapporti sociali troppo stretti finiscono con l'essere cosí "pungenti" da costituire un rimedio peggiore del male.

In una fredda giornata d'inverno, i membri di una società di porcospini si rannicchiarono stretti stretti gli uni agli altri per proteggersi dall'assideramento attraverso il calore reciproco. Ben presto, tuttavia, ciascuno sentí gli aculei degli altri; questo li fece nuovamente distanziare. Quando il bisogno di calore li portò a riavvicinarsi, si ripeté quel secondo inconveniente, per cui vennero sballottati avanti e indietro tra queste due sofferenze finché non ebbero trovato una moderata distanza reciproca, grazie alla quale poterono resistere alla bell'e meglio. Allo stesso modo il bisogno di società, che nasce dal vuoto e dalla monotonia della propria interiorità, spinge gli uomini gli uni verso gli altri; ma le loro numerose qualità ripugnanti e i loro insopportabili difetti li allontanano nuovamente con forza gli uni dagli altri. La distanza intermedia che infine essi trovano e che rende possibile la coesistenza è costituita dalla cortesia e dalle buone maniere. A chi non si mantiene a quella distanza, in Inghilterra si dice: *keep your distance*! In virtú di essa il bisogno di calore reciproco viene soddisfatto in modo incompleto, ma in compenso non si avverte la puntura degli aculei. Chi però possiede molto calore interno preferisce rimanere estraneo alla società, per non procurare né ricevere disagio.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 717)

13 GIUGNO

Il futile terrore della morte

Il corso della natura si presenta come un circolo perpetuo in cui gli enti nascono e muoiono. Ma, da un punto di vista metafisico, nascita e morte sono pura apparenza: non toccano minimamente la volontà di vivere che, come eterno e indiviso principio metafisico del reale, permane imperitura al di là di tempo e spazio. La paura della morte nasce dalla mancanza di questa peculiare consapevolezza filosofica, ovvero dall'incapacità di guardare il mondo sospendendo o "sollevando" il principio di individuazione. La morte appare perciò come totale annientamento; ma il nucleo piú enigmatico e abissale dell'individuo – ciò che in lui può misteriosamente decidersi per l'*affermazione* o per la *negazione* della volontà di vivere – è intangibile e indistruttibile.

Quando […] un individuo è preso dalla paura della morte, si ha allora in realtà lo strano, anzi risibile spettacolo, che il signore dei mondi, che riempie tutto col suo essere e grazie al quale soltanto tutto ciò che è ha la sua esistenza, si perde d'animo e teme di perire, di sprofondare nell'abisso del nulla eterno – mentre, in verità, tutto è pieno di lui e non c'è nessun luogo dove egli non sia, nessun essere in cui egli non viva; giacché non è l'esistenza a portare lui, ma lui a portare l'esistenza. E tuttavia è lo stesso che nell'individuo preso dalla paura della morte si sgomenta, soggiacendo all'illusione, prodotta dal *principium individuationis*, che la sua esistenza sia limitata a quella dell'essere che sta morendo: questa illusione fa parte del grave sogno in cui egli, come volontà di vivere, è caduto. Ma si potrebbe dire al morente: «Tu cessi di esser qualcosa che avresti fatto meglio a non diventare mai».

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1935-1937)

14 GIUGNO

Il «sosia meridionale nel pessimismo»

Il capitolo 46 de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, intitolato «Della vanità e del male di vivere», si chiude con una piccola antologia degli autori che, in tutte le epoche, hanno chiaramente riconosciuto e descritto la «miseria di questo mondo». Già i Greci antichi non poterono fare a meno di scorgere e fissare il volto meduseo dell'esistenza; Schopenhauer cita Erodoto, Plutarco, Platone, Eraclito, Teognide, Sofocle, Euripide e Omero. Tra i moderni cita Swift, Shakespeare, Byron, Gracián e, in una posizione di preminenza, Giacomo Leopardi (29 giugno 1798-14 giugno 1837). Fu il suo giovane allievo Adam von Doß a menzionargli per la prima volta Leopardi in una lettera del 1854 e a suggerirgli, in una successiva lettera del 1858, di leggere le *Operette morali* e i *Pensieri* di questo «sosia meridionale nel pessimismo» (*Epistolario*, vol. 2, p. 609). Nel 1859 Schopenhauer si procurò gli scritti di Leopardi, e ne rimase a tal punto impressionato che decise di aggiungere *in extremis*, nella terza edizione del *Mondo* (pubblicata quello stesso anno), un breve riferimento al grande poeta e pensatore italiano.

Se io ora volessi a conclusione, per corroborare la mia tesi, riportare i detti dei grandi spiriti di tutti i tempi […] contrari all'ottimismo, l'elenco delle citazioni non finirebbe mai, poiché quasi ciascuno di essi ha espresso con parole forti il suo riconoscimento della miseria di questo mondo. Non dunque a conferma, ma solo a ornamento di questo capitolo, possono trovare posto alla fine di esso alcune sentenze di questo tipo.

Va qui innanzi tutto ricordato che i Greci, anche se erano ben lontani dalla visione del mondo cristiana e alto-asiatica e si trovavano decisamente nella posizione dell'affermazione della volontà, erano tuttavia profondamente compresi della miseria dell'esistenza. Ciò attesta già l'invenzione della tragedia, che appartiene a loro. Un'altra prova ce ne fornisce il costume dei Traci, poi molto citato e narrato per primo da Erodoto (V, 4), di salutare il neonato con lamenti e di enumerargli tutti i mali a cui da allora in poi sarebbe andato incontro, e invece di seppellire il morto con gioia e con scherzi, per essere egli ormai sfuggito a tanti e cosí grandi dolori […].

Nessuno tuttavia ha trattato questo argomento tanto a fondo ed esaurientemente come, ai nostri giorni, Leopardi. Egli ne è completamente colmato e compenetrato: dappertutto il suo tema è lo

scherno e lo strazio di questa esistenza, egli lo dichiara in ogni pagina delle sue opere, e però in una tale molteplicità di forme e di giri, con una tale ricchezza di immagini, da non ingenerare mai fastidio, riuscendo anzi sempre dilettoso e stimolante.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2093-2097)

15 GIUGNO

Colpire e parare

Per Schopenhauer la dialettica eristica è essenzialmente una «scherma intellettuale». Infatti, come la disciplina della scherma riguarda semplicemente le tecniche di difesa e di offesa con la spada utili a vincere un duello, e non si preoccupa affatto di definire o verificare le circostanze di diritto e di torto, cosí la dialettica eristica riguarda solo le tecniche utili a vincere una qualsiasi disputa verbale; non le compete stabilire chi abbia effettivamente ragione. E ancora, come nella scherma è necessario saper parare anche i colpi proibiti dell'avversario, cosí nelle discussioni è indispensabile conoscere a fondo tutti i possibili «stratagemmi», anche quelli sleali, per poterli prevedere ed eventualmente neutralizzare.

Anche quando si ha ragione si ha bisogno della dialettica per farsi valere e si devono conoscere gli stratagemmi disonesti per poterli contrastare; anzi, spesso li si deve persino usare per sconfiggere l'avversario con le sue stesse armi. Perciò nella dialettica occorre mettere da parte o considerare come accessoria la verità oggettiva, focalizzandosi piuttosto solo sul modo in cui si possono difendere le proprie tesi e rovesciare quelle dell'altro. Nelle regole finalizzate a tale scopo non si deve tenere conto dell'oggettiva verità, perché è perlopiú ignoto dove essa stia: spesso non sappiamo noi stessi se abbiamo ragione oppure no, spesso crediamo di averla e ci sbagliamo, spesso entrambe le parti lo credono: giacché *veritas est in puteo* (ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια, dice Democrito)*. Di solito, all'inizio della disputa, ciascuno crede di avere la verità dalla propria parte; man mano che si va avanti, entrambi i disputanti divengono dubbiosi; soltanto alla fine si dovrebbe appunto stabilire, attestare la verità. Perciò la dialettica non deve impelagarsi in questo, proprio come il maestro di scherma non tiene conto di chi abbia effettivamente ragione nella disputa che ha portato al duello: colpire e parare, questo è ciò che importa.

(*Dialettica eristica*, pp. 403-404; nota omessa)

* «La verità si trova nell'abisso» (Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei piú celebri filosofi*, IX,72, ed. it. a cura di G. Reale con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005, p. 1115). [A.N.]

16 GIUGNO

Il genio è premio a sé stesso

In base ai postulati della filosofia schopenhaueriana il *volere* costituisce l'origine di ogni dolore; al *puro conoscere*, che è qualcosa di assolutamente opposto al volere, il dolore e la sofferenza sono invece del tutto estranei. Chi possiede una spiccata sovrabbondanza di intelletto attinge perciò, se pure solo in rari momenti, una felicità sconosciuta alle persone comuni, nelle quali l'intelletto è costantemente subordinato al volere. In questo senso non solo la *virtus* (come vuole un celebre adagio latino), ma anche e innanzitutto la *genialità* è *ipsa sui merces*, ricompensa o premio a sé stessa. Citando un passo degli *Anni di apprendistato di Wilhelm Meister* di Goethe (libro I, cap. XI), Schopenhauer afferma che i momenti in cui il genio gode in regale solitudine dei frutti del proprio intelletto rappresentano la sua impareggiabile ricompensa per ciò che egli dona all'umanità.

Il genio è premio a sé stesso: poiché ciò che uno è di meglio deve esserlo necessariamente per sé stesso. «Chi è nato *con* un talento e *per* un talento, trova in esso la sua piú bella esistenza», dice Goethe. Quando guardiamo a un grand'uomo dell'antichità, noi non pensiamo: «Com'è fortunato di essere ancor oggi ammirato da noi tutti», bensí: «Come dev'essere stato felice nell'immediato godimento di uno spirito, alle cui vestigia si ristorano secoli». Non nella gloria, bensí in ciò con cui la si consegue, sta il valore, e nel generare figli immortali il godimento. Quindi coloro che cercano di dimostrare la nullità della gloria postuma in base al fatto che chi la consegue non ne viene a sapere nulla sono da paragonare al saccente che, a un uomo che gettasse sguardi invidiosi su un mucchio di gusci d'ostriche nel cortile del vicino, gliene volesse molto saviamente dimostrare la completa inservibilità.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1725)

17 GIUGNO

I miracoli dello spirito greco

Schopenhauer esprime qui un'idea tradizionale, di matrice perlopiú classicista, dell'antica civiltà greca. Influenzati dal benevolo clima temperato, favoriti dalla generosità del terreno e dagli incantevoli litorali marini, dotati di un peculiare «istinto per la bellezza», i Greci avrebbero sviluppato sé stessi in completa armonia con il mondo naturale, raggiungendo una perfezione culturale e umana destinata a rimanere ineguagliata. Ripercorrendo le invenzioni dello spirito greco che hanno inaugurato le coordinate di fondo della civiltà europea, Schopenhauer inveisce contro tutte le epoche in cui gli uomini credano di poter "coltivare sé stessi" al di fuori del terreno perennemente fresco e fecondo della cultura antica.

Il nome di *Pelasgi*, affine indubbiamente a *pelagus*, è la generica designazione delle singole, sfollate, sperdute, piccole tribú asiatiche che per prime giunsero in Europa, dove presto dimenticarono completamente la loro cultura, tradizione e religione d'origine, al posto della quale tuttavia – favorite dall'influsso del bel clima temperato e del fertile suolo, oltre che dalle numerose coste della Grecia e dell'Asia minore – conseguirono autonomamente, con il nome di *Elleni*, uno sviluppo del tutto conforme alla natura e una cultura puramente umana, in una perfezione che non si è verificata in un nessun altro tempo e in nessun altro luogo. In accordo con tutto questo, non ebbero che una religione infantile, dal significato semi-scherzoso; la serietà trovò rifugio nei misteri e nella tragedia. È unicamente a questa nazione greca che dobbiamo la corretta comprensione e rappresentazione naturale della figura e della gestualità umane; la scoperta delle uniche regolari proporzioni dell'architettura, da loro stabilite una volta per tutte; lo sviluppo di tutte le autentiche forme della poesia, oltre che l'invenzione della stupenda metrica; l'edificazione di sistemi filosofici in tutte le direzioni fondamentali del pensiero umano; gli elementi di base della matematica; i fondamenti di una legislazione razionale; in generale, la rappresentazione paradigmatica di un'esistenza umana veramente bella e nobile. Questo piccolo popolo eletto dalle Muse e dalle Grazie era infatti dotato, per cosí dire, di un istinto per la bellezza. Tale istinto si estese a tutto: volti, figure, atteggiamenti, abiti, armi, edifici, utensili e a qualsiasi altra cosa, e non li abbandonò mai e in nessuna circostanza. Rimarremo quindi lontani dal buon gusto e dalla bellezza tutte le volte

che ci allontaneremo dai Greci, soprattutto nella scultura e nell'architettura, e gli antichi non invecchieranno mai. Essi sono e restano la stella polare di tutte le nostre aspirazioni, tanto in letteratura quanto nelle arti figurative – stella che non dovremmo mai perdere di vista. Vergogna attende quell'epoca che avesse la tracotanza di mettere da parte gli antichi. Se dunque una qualche «attualità» corrotta, miserabile e puramente materialistica dovesse fuggire dalla loro scuola per crogiolarsi nella propria presunzione, seminerebbe vergogna e disonore.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 440-441; nota omessa)

18 GIUGNO

Bonaparte

In questo frammento scritto nel 1814 – nel periodo che intercorre tra la battaglia di Lipsia (16-19 ottobre 1813) e quella di Waterloo (18 giugno 1815) – Schopenhauer scrive che la vera grandezza di Napoleone sta nel manifestare con suprema chiarezza la «volontà malvagia» che costituisce l'essenza metafisica del mondo. Esprimendo piú degli altri uomini il carattere di tale essenza, l'individuo supremamente egoista sperimenta in misura maggiore anche il *dolore* che le è intrinseco: egli è infatti piú che mai incatenato alla tremenda ruota della volontà, che si muove perpetuamente tra un desiderio iniziale inappagato, un appagamento precario o illusorio e il sorgere ricorsivo di un nuovo desiderio. Esplicitando il senso del frammento di Schopenhauer attraverso una metafora anacronistica nel 1814, si può dire che ogni egoista sia inesorabilmente destinato alla sua "Waterloo", alla sua disfatta personale, la cui grandezza è direttamente proporzionale a quella del suo egoismo.

In verità Bonaparte non è affatto peggiore di molte persone, per non dire della maggior parte. Egli ha infatti il comunissimo *egoismo* di perseguire il proprio vantaggio a spese degli altri. Ciò che lo contraddistingue è solo una maggiore forza nel soddisfare questa volontà, un maggiore intelletto, una maggiore ragione e un maggiore coraggio, ai quali il caso ha concesso in aggiunta un favorevole margine d'azione. In virtú di tutto questo, egli ha fatto per il proprio egoismo ciò che mille altri desidererebbero fare per il loro, ma non possono. Ogni debole fante che, con piccole cattiverie, si procura un misero vantaggio a danno di altri, quand'anche tale danno sia altrettanto misero, è cattivo esattamente quanto Bonaparte. Quelli che vaneggiano di una ricompensa o punizione dopo la morte pretenderebbero che Bonaparte espiasse attraverso tormenti indicibili tutte le innumerevoli sofferenze che ha provocato. Ma egli non è punibile piú di tutti coloro che hanno la medesima volontà, se pure non con la medesima forza. Avendo ricevuto in sorte questa insolita forza, ha rivelato tutta la malvagità della volontà umana, e le sofferenze della sua epoca, essendo il necessario risvolto della medaglia, hanno rivelato la miseria che è inseparabilmente connessa alla volontà malvagia di cui questo mondo è, nel complesso, il fenomeno. Ma è appunto questo lo scopo del mondo, che si conosca a quale miseria senza nome sia connessa, anzi sia propriamente identica, la volontà di vivere. A questo scopo, quindi, l'apparire di Bonaparte contribuisce molto. Lo scopo del mondo non è di essere un insulso paese

di cuccagna, ma di essere una tragedia in cui la volontà di vivere si conosca e si converta. Bonaparte non è che uno specchio potente dell'umana volontà di vivere.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, pp. 202-203)

19 GIUGNO

«Honra y provecho no caben en un saco»

Oltre che un grande pensatore, Schopenhauer era anche uno scrittore sublime e un lettore straordinariamente attento, raffinato e aggiornato. La sua critica alla cultura dell'epoca si fa in alcuni tratti cosí spregiudicata e acuta da costituire, di fatto, una delle prime diagnosi della nascente "industria culturale". Il capitolo ventitreesimo del secondo volume di *Parerga e paralipomena*, intitolato «Sul mestiere di scrittore e sullo stile», si apre con la definizione di due fondamentali categorie di scrittori: coloro che scrivono per amore di ciò che comunicano, dunque per vocazione, e coloro che scrivono solo o principalmente per essere letti, ovvero per vendere. Proprio questi ultimi, paradossalmente, non meritano l'attenzione e il tempo dei loro lettori.

Ci sono innanzitutto due tipi di scrittori: quelli che scrivono per l'argomento e quelli che scrivono per scrivere. I primi hanno avuto delle idee o hanno fatto delle esperienze che sembrano loro degne di essere comunicate; i secondi hanno bisogno di soldi, e appunto per questo scrivono, per soldi. Pensano allo scopo di scrivere. Li si riconosce perché tirano in lungo il piú possibile i loro pensieri e anche perché sviluppano pensieri veri a metà, contorti, forzati e malfermi; essi prediligono perlopiú il chiaroscuro, per sembrare ciò che non sono, sí che la loro scrittura è priva di precisione e di completa chiarezza. […] Che inestimabile guadagno sarebbe se in tutti i campi delle lettere esistessero solo pochi ma eccellenti libri. Ma non si potrà mai arrivare a questo, finché ci sarà un compenso da guadagnare. Infatti, è come se sul denaro gravasse una maledizione: ogni scrittore peggiora non appena scrive per profitto. Le piú sublimi opere dei grandi uomini appartengono tutte al periodo in cui dovevano ancora scrivere gratuitamente o per un compenso molto basso. Anche qui, dunque, è confermato il proverbio spagnolo: *honra y provecho no caben en un saco* («onore e denaro non vanno in uno stesso sacco»).

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 545-546)

20 GIUGNO

La filosofia delle università

Schopenhauer rivendicava con orgoglio il fatto di praticare la filosofia per pura vocazione e non per mestiere. Distingueva tra coloro che consacrano alla filosofia la loro intera esistenza – vivendo *per* essa – e coloro che, invece, la praticano come un semplice mezzo di sostentamento – vivendo dunque *di* essa. Schopenhauer non ottenne il riconoscimento accademico desiderato; tuttavia il suo intransigente antiaccademismo non è dovuto tanto a questo suo personale insuccesso, quanto piuttosto all'idea che l'istituzionalizzazione della filosofia pregiudichi la prima e fondamentale condizione del filosofare: la libertà di pensiero. Come non si possono servire contemporaneamente due padroni, cosí la filosofia, se è al servizio dello Stato, non può essere anche al servizio della verità. Usando un'espressione di Orazio, Schopenhauer paragona la filosofia istituzionalizzata a un burattino mosso dall'esterno (*nervis alienis mobile lignum*). Queste radicali affermazioni di principio lo portano a una generalizzazione eccessiva, rispetto alla quale era lui stesso costretto a riconoscere un'eccezione: e cioè il caso di Kant, che fu professore di filosofia e vero filosofo.

Con la filosofia delle università si fa di regola solo per finta: il vero scopo di essa è di dare agli studenti, nel piú profondo del loro pensiero, quell'indirizzo spirituale che il ministero che conferisce le cattedre ritiene conforme alle proprie finalità. In ciò esso, da un punto di vista politico, può avere anche pienamente ragione; soltanto ne consegue che una tale filosofia di cattedra è un *nervis alienis mobile lignum* e non può esser ritenuta filosofia seria, ma solo filosofia per burla. Rimane comunque anche giusto che una tale sorveglianza o direzione si estenda solo alla filosofia accademica e non invece a quella vera, che fa sul serio. Giacché, se qualcosa al mondo è desiderabile, tanto desiderabile che perfino la massa rozza e ottusa nei suoi momenti piú lucidi lo apprezzerebbe piú dell'oro e dell'argento, è che un raggio di luce squarci le tenebre della nostra esistenza, e che qualcosa ci si rischiari di questa esistenza enigmatica, in cui niente è chiaro se non la sua miseria e la sua nullità. Ma ciò, ammesso che sia in sé raggiungibile, viene reso impossibile da soluzioni del problema imposte e inculcate con la forza.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1317)

21 GIUGNO

La primavera e l'estate della vita

L'età della prima giovinezza è caratterizzata da speranze e sogni destinati a essere infranti. Gli adolescenti si illudono che la vita possa, anzi addirittura *debba*, essere felice, e imputano all'ambiente e alle persone che li circondano la responsabilità della loro insoddisfazione; da ciò deriva secondo Schopenhauer il loro caratteristico "broncio". D'altra parte, anche quei pochissimi che hanno la fortuna di vedere realizzati i loro sogni non trovano mai, in questa realizzazione, quella perfetta felicità che cercavano.

Come all'inizio della primavera tutto il fogliame ha il medesimo colore e quasi la medesima forma, cosí anche noi nella prima infanzia siamo tutti simili, e perciò armonizziamo perfettamente gli uni con gli altri. Ma con la pubertà inizia la divergenza; essa diviene poi, come quella dei raggi di un cerchio, sempre maggiore. Ciò che offusca e rende addirittura infelice il resto della prima metà della vita, e cioè la giovinezza, che ha cosí tanti vantaggi sulla seconda, è l'andare a caccia della felicità, nel saldo presupposto che nella vita la si debba trovare. Da qui deriva la speranza perennemente delusa, e da quest'ultima l'insoddisfazione. Immagini fatate di una felicità sognata, indefinita, fluttuano dinanzi a noi sotto forma di figure scelte a capriccio, e noi cerchiamo invano ciò che esse rappresentano. Perciò durante l'adolescenza siamo perlopiú insoddisfatti della nostra situazione e dell'ambiente che ci circonda, qualunque esso sia; appunto perché attribuiamo a tali circostanze ciò che sempre e ovunque pertiene alla vacuità e alla miseria della vita umana, con le quali facciamo adesso la nostra prima conoscenza – dopo esserci aspettati cose ben diverse. Si otterrebbe molto se, con tempestivi insegnamenti, si riuscisse a sradicare dai giovani l'illusione che dal mondo si possa ricavare granché. Invece accade il contrario, perché di solito cominciamo a conoscere la vita attraverso la poesia prima che attraverso la realtà. Le scene descritte dalla prima risplendono dinanzi al nostro sguardo nell'aurora della nostra giovinezza, e ora ci tormenta il desiderio di vederle realizzate – di afferrare l'arcobaleno.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 530-531)

22 GIUGNO

L'equilibrio funzionale tra volontà e intelletto

Secondo Schopenhauer si danno in generale quattro combinazioni possibili, due di *equilibrio* e due di *squilibrio*, tra volontà e intelletto; a ciascuna di esse corrisponde un determinato tipo antropologico (in senso lato). Può infatti accadere che la volontà e l'intelletto siano approssimativamente bilanciati, nel senso di un modesto oppure considerevole grado di entrambi: nel primo caso si ha la persona comune, nel secondo la persona di successo. Ma può anche accadere che volontà e intelletto siano straordinariamente asimmetrici. Se è la misura della volontà a eccedere quella dell'intelletto, si ha la persona veemente, passionale, priva di giudizio; se è invece l'intelletto a essere sproporzionatamente grande rispetto alla volontà, si ha la figura rarissima del genio.

Poiché la missione dell'intelletto è di essere il lume e la guida dei passi della volontà, allora, quanto piú veemente, impetuoso e passionale è l'intimo impulso di una volontà, tanto piú completo e luminoso deve essere l'intelletto che la accompagna, affinché la veemenza delle volizioni e delle aspirazioni, l'incandescenza delle passioni e l'impetuosità degli affetti non portino l'uomo fuori strada o non lo trascinino a compiere imprudenze, errori di valutazione, gesti rovinosi – il che, in presenza di una volontà molto veemente e di un intelletto molto debole, accadrà inevitabilmente. Invece un carattere flemmatico, ossia una volontà debole, fiacca, può andare d'accordo e coesistere già con un intelletto scarso: una volontà modesta ha bisogno di un intelletto modesto. In generale, ogni sproporzione tra una determinata volontà e il suo intelletto, ovvero ogni discostamento dalla proporzione secondo la norma di cui sopra, tende a rendere l'uomo infelice: di conseguenza, ciò accade anche quando la sproporzione è quella inversa. Infatti, anche uno sviluppo estremamente vigoroso e prepotente dell'intelletto e, quindi, un suo predominio del tutto sproporzionato sulla volontà – il che costituisce la caratteristica essenziale del genio vero e proprio – non soltanto è superfluo in relazione ai bisogni e agli scopi della vita, ma diviene addirittura di ostacolo a questi ultimi.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 641-642)

23 GIUGNO

L'abisso e la vetta

Nell'essere umano la volontà di vivere – che costituisce la «cosa in sé» di tutto ciò che esiste – raggiunge la sua piú chiara e perfetta manifestazione. L'uomo è cioè il «fenomeno» che esprime al massimo grado l'essenza metafisica di tutta la realtà. Ma proprio l'uomo, a differenza di tutti gli altri esseri, è capace (grazie alla ragione) di rappresentarsi la propria vita o esistenza nella sua totalità, e di realizzare quindi che la vita stessa – ciò che la volontà *di vivere*, appunto, *vuole* – è essenzialmente dolore. Il culmine dell'«oggettivazione» della volontà di vivere, il punto supremo della sua manifestazione, è perciò anche il punto in cui essa può decidere di "invertire" il proprio cammino e "tornare indietro", annullando sé stessa.

La volontà di vivere, ossia l'intima essenza della natura, dopo aver […] percorso, nella sua incessante corsa alla piena oggettivazione e al pieno godimento, tutta la serie degli animali – il che avviene spesso nelle molteplici riprese delle serie animali consecutive e sempre rinnovantisi sullo stesso pianeta – giunge infine, nell'essere dotato di ragione, l'uomo, alla *riflessione*. Qui però la cosa comincia a farsi per lui seria, gli sorge nella mente la domanda donde e perché tutto sia, e principalmente se la fatica e i sacrifici della sua vita e del suo agire siano compensati dal guadagno, *si le jeu vaut-il bien la chandelle*[*]. È questo dunque il punto in cui egli, alla luce della chiara conoscenza, si decide per l'affermazione o la negazione della volontà di vivere, anche se di regola può portare quest'ultima alla propria coscienza solo in una veste mitica. Non abbiamo per conseguenza nessuna ragione di supporre che si giunga in qualche parte a un'oggettivazione della volontà ancora maggiore, essendo la volontà pervenuta qui già al suo punto di conversione.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2065-2067)

[*] «Se il gioco vale la candela» [A.N.].

24 GIUGNO

Il canto di Memnone

I colossi di Memnone sono due gigantesche statue gemelle raffiguranti il faraone Amenhotep III (1390-1353 a.C.), poste in origine all'ingresso del suo tempio funerario a Tebe. Questo monumento fu quasi completamente demolito dai faraoni successivi; oggi rimangono solo alcune fondamenta, un'enorme colonna alta 10 metri e le due grandi statue. Nell'antichità esse destarono particolare interesse, perché una delle due (quella piú a nord) emetteva all'alba un suono estremamente acuto. I Greci diedero a entrambe le statue il nome di Memnone – il re etiope ucciso da Achille durante la guerra di Troia e figlio della dea dell'aurora Eos, la quale, secondo il mito, da allora versa ogni mattina lacrime di rugiada. Il canto aurorale della statua, interpretato dai Greci come il saluto di Memnone alla madre, era dovuto probabilmente al passaggio del vento in una spaccatura della pietra; la statua cessò definitivamente di "cantare" quando, intorno al 199 d.C., fu restaurata su ordine dell'imperatore Settimio Severo. Schopenhauer rievoca questa leggenda per affermare il primato del proprio sistema filosofico, l'unico in grado di risolvere l'enigma del mondo e unificare, al contempo, i tre principali contributi sapienziali dell'umanità: la tradizione indiana, Platone e Kant. Come, tra tutte le statue mai inondate dalla luce dell'aurora, solo il colosso di Memnone ebbe la capacità di risuonare, cosí, tra tutte le menti umane illuminate da quelle tre fonti, una soltanto è giunta a "intonare" perfettamente la verità.

Dopo ogni scoperta importante, coloro che vogliono sminuirla la ritrovano già bell'e pronta negli scritti antichi; allo stesso modo, *tracce della mia dottrina* si trovano *in quasi tutte le filosofie* di tutti i tempi. Non soltanto nei *Veda*, in Platone e Kant, nella materia vivente di Bruno, di *Glisson* e di *Spinoza* e nelle monadi dormienti di Leibniz, bensí in tutte le filosofie, quelle piú antiche e quelle piú recenti: ma nelle vesti piú svariate, nel piú vario intreccio con delle assurdità che saltano agli occhi e nelle piú barocche forme, nelle quali la si può riconoscere solo se la si cerca. […] Al riguardo devo riconoscere che non credo che la mia dottrina sarebbe mai potuta venire alla luce prima che le *Upanishad*, Platone e Kant potessero proiettare contemporaneamente i loro raggi nello spirito di un uomo. Ma certamente (come dice Diderot) vi furono molte colonne, e su tutte risplendé il Sole; eppure soltanto il colosso di Memnone risuonò. (*Nipote di Rameau**)

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, pp. 421-422)

* Cfr. D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in Id., *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, cit., p. 2291. [A.N.]

25 GIUGNO

La falsa pietra di paragone

La pietra lidia è una roccia silicea di colore nero usata fin dall'antichità per verificare la purezza dell'oro e dell'argento. È chiamata cosí perché nell'area mediterranea furono probabilmente i Lidi i primi a sfruttarla in questo modo. Il procedimento di controllo consisteva nello sfregare il metallo da saggiare sulla pietra, che è leggermente abrasiva, e nel confrontare le strisce che ne risultavano con quelle lasciate sulla pietra stessa da un campione di purezza nota: se il colore delle strisce coincideva, la prova aveva esito positivo. Perciò la pietra lidia veniva chiamata anche «pietra di paragone» (espressione che assunse poi un significato metaforico, tuttora in uso). La breve *fabula* in versi che segue, scritta da Schopenhauer nel 1830, *docet* che le autentiche opere del genio, misurate con la falsa "pietra di paragone" dell'intelletto comune, non possono che risultare insignificanti e prive di valore. Solo la grandezza misura la grandezza; solo gli spiriti eccelsi possono comprendere e apprezzare i loro simili.

Su nera pietra era stato oro strofinato
Ma niuna striscia gialla era rimasta:
«Vero oro qui non è!», gridaron tutti.
Gettaron lo via, tra peggior metallo.

Ma quella pietra, si scoprí poi,
Pur nera di color, di paragon non era pietra.
Ritrovato e venerato fu quell'oro:
Solo vera pietra vero oro può saggiare.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 723)

26 GIUGNO

Chi accresce la propria conoscenza, accresce il proprio dolore

Quanto piú la volontà di vivere si oggettiva o fenomenizza nelle varie specie di enti, tanto piú manifesto ed esplicito diviene il dolore che le è intrinseco. L'ente nel quale la volontà raggiunge il suo massimo grado di manifestazione, e cioè l'uomo, è quindi l'ente che soffre piú di tutti gli altri; e, all'interno del genere umano, la capacità di soffrire cresce proporzionalmente alla capacità di conoscere. Perciò Schopenhauer afferma con l'*Ecclesiaste* (I, 18) che chi accresce la propria conoscenza accresce anche il proprio dolore. Per esemplificare questa maggiore capacità di soffrire propria dell'essere umano, Schopenhauer descrive un disegno di Johann Heinrich Wilhelm Tischbein (15 febbraio 1751-26 giugno 1829), un pittore tedesco amico di Goethe (suo è il celebre *Ritratto di Goethe nella campagna romana* del 1787, conservato nella Städtische Galerie di Francoforte). Le foto di due opere di Tischbein presumibilmente affini alle due parti del disegno menzionato da Schopenhauer sono riportate nel volume *Von Delacroix bis Warhol. Schenkungen von Wilhelm Winterstein*, a cura di H. Mildenberger, Sandstein, Dresda 2020, p. 25.

Come il fenomeno della volontà diventa piú perfetto, cosí anche il dolore diviene sempre piú palese. Nella pianta non c'è ancora sensibilità, quindi non c'è ancora sofferenza; un grado certo assai piccolo di sofferenza inerisce agli animali infimi, infusori e raggiati; anche negli insetti la capacità di sentire e di soffrire è ancora limitata; essa sopravviene in alto grado solo col perfetto sistema nervoso dei vertebrati, e raggiunge un grado sempre piú alto, quanto piú si sviluppa l'intelligenza. Nella stessa misura dunque in cui la conoscenza perviene alla chiarezza e la coscienza si accresce, cresce anche il tormento, che raggiunge per conseguenza il suo grado piú alto nell'uomo, e qui ancora tanto piú, quanto piú l'uomo conosce chiaramente, quanto piú è intelligente; colui nel quale vive il genio soffre piú di tutti. In questo senso, cioè in relazione al grado della conoscenza in genere, e non al mero sapere astratto, intendo e uso qui quel detto di Qohelet: *Qui auget scientiam, auget et dolorem*. Questo preciso rapporto fra il grado di coscienza e quello del dolore ha espresso in guisa oltremodo bella in un disegno, con una rappresentazione plastica ed evidente, quel pittore filosofo, o filosofo pittore, che fu Tischbein. La metà superiore del suo foglio rappresenta delle donne a cui vengono rapiti i figli e che, in diversi gruppi e atteggiamenti, esprimono variamente il profondo

dolore, l'angoscia e la disperazione materne; la metà inferiore del foglio mostra, in un ordine e raggruppamento affatto uguale, delle pecore a cui vengono tolti gli agnellini: sicché a ogni testa umana, a ogni atteggiamento umano della metà superiore del foglio, corrisponde sotto un'analogia negli animali, e si vede dunque chiaramente in che rapporto sta il dolore possibile nell'ottusa coscienza animale con il violento tormento che diviene possibile solo con la lucidità della conoscenza, la chiarezza della coscienza.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 607)

27 GIUGNO

«Non è sí tristo cane, che non meni la coda»

Schopenhauer aveva una pessima considerazione del genere umano e riteneva quindi saggio diffidare della maggior parte delle persone: persino i peggiori furfanti credono di essere – e si presentano come – persone virtuose e dabbene. La natura opera qui come i grandi poeti, che riescono a conferire ai loro personaggi una straordinaria intensità e genuinità: ognuno di essi, fosse pure il piú malvagio, è cosí tenacemente convinto di essere nel giusto, da risultare convincente e persino attraente.

La natura non fa come i cattivi poeti che, quando descrivono furfanti o buffoni, lo fanno in modo cosí goffo ed esplicito che dietro tutti i personaggi di questo tipo si intravede, per cosí dire, l'autore stesso che sconfessa continuamente le loro intenzioni e le loro parole, avvertendo a gran voce: «Questo è un furfante, questo è un buffone; non date peso a ciò che dice». La natura fa piuttosto come Shakespeare e Goethe, nelle cui opere ogni personaggio, fosse pure il diavolo in persona, mentre sta lí e parla, convince; perché è concepito in modo cosí oggettivo che noi ci sentiamo tirati dalla sua parte e costretti a empatizzare con lui. Qui infatti il personaggio, proprio come le opere della natura, si sviluppa a partire da un principio interiore in virtú del quale il suo parlare e il suo agire risultano naturali e, pertanto, necessari. Chi dunque si aspetta che nel mondo i diavoli vadano in giro con le corna e i buffoni con i berretti a sonagli sarà continuamente loro preda o loro zimbello. A ciò si aggiunge il fatto che, nei rapporti sociali, le persone fanno come la luna e le luci da palcoscenico, ossia mostrano sempre e solo un lato; anzi, ciascuno possiede un talento innato per trasformare con la mimica la propria fisionomia in una maschera che rappresenta proprio ciò che egli *dovrebbe* effettivamente essere, e che, essendo fatta su misura per la sua individualità, gli calza cosí bene e gli si addice a tal punto che l'effetto risulta estremamente ingannevole. Ogni individuo indossa tale maschera tutte le volte che deve ingraziarsi qualcuno. A essa bisogna dare la medesima importanza che si dà a una maschera di cera, ricordandosi di quell'eccellente proverbio italiano: *non è sí tristo cane, che non meni la coda*[*].

(*Parerga e paralipomena* I, p. 500)

* In italiano nel testo [A.N.]

28 GIUGNO

L'eutanasia della religione

Nel capitolo dei *Parerga* intitolato «Sulla religione», il personaggio di Filalete sostiene che ogni religione è una forma di menzogna: qualsiasi sistema di dogmi, quand'anche non propriamente erroneo, esprime una *verità* alterata in quanto rivestita di un guscio di *false* mitologie. Demofele, il suo interlocutore, obietta che la religione è comunque un bene perché offre la consolazione della verità a chi non è in grado di comprenderla. A quest'ultima affermazione risponde Filalete nel passo qui riportato, definendo la religione come nobile menzogna o «pia frode» (*pia fraus*). La questione circa la legittimità dell'inganno del popolo a fin di bene ha radici antiche (ne parla già Platone nella *Repubblica*); riproposta con forza da Machiavelli, aveva trovato ampia discussione nel Seicento e nel Settecento, soprattutto in Francia. Legittimare la religione solo come *pia fraus* significa sottintendere che, se il genere umano si evolvesse a tal punto da poter comprendere la verità nella sua "quintessenza", la religione stessa diverrebbe superflua.

Se la religione è una *fraus*, allora è senz'altro una *pia fraus*: questo è innegabile. Ma in tal modo i preti divengono per noi una curiosa via di mezzo tra i truffatori e i maestri di morale. Infatti, come hai spiegato benissimo tu stesso, non potrebbero insegnare la verità autentica neppure se la conoscessero; e non la conoscono. Perciò potrà esserci eventualmente una vera filosofia, ma non una vera religione; intendo «vera» nel significato vero e proprio della parola, non in quello puramente metaforico o allegorico, delineato da te – nel qual senso, piuttosto, ogni religione sarà vera, se pure secondo gradi diversi. D'altra parte, è del tutto conforme all'inestricabile miscuglio di bene e male, onestà e falsità, bontà e malvagità, nobiltà e bassezza che il mondo ci presenta costantemente, il fatto che la verità piú importante, piú elevata e piú sacra non possa affermarsi se non mescolata con la menzogna, debba anzi attingere forza dalla menzogna medesima – che ha un piú potente effetto sugli uomini – ed essere introdotta attraverso di essa, sotto forma di rivelazione. Si potrebbe considerare questo fatto addirittura come un monogramma del mondo morale. Ciononostante, non vogliamo rinunciare alla speranza che l'umanità raggiungerà un giorno quel punto di maturità e di cultura da cui sarà in grado, da un lato, di dare alla luce la vera filosofia e, dall'altro, di assimilarla. […] Solo che allora la verità, in forma semplice e comprensibile,

spodesterebbe la religione dal trono che essa avrebbe occupato per tanto tempo in qualità di vicaria, e che però proprio in tal modo le avrebbe conservato. A quel punto, infatti, la religione avrà adempiuto la sua missione e completato il suo corso: potrà quindi congedare la generazione da lei stessa condotta alla piena maturità e trapassare in pace. Sarà questa l'eutanasia della religione.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 364-365)

29 GIUGNO

Libri ruspanti

Schopenhauer considerava insostituibile la lettura diretta e integrale delle grandi opere dello spirito umano. La diffusa tendenza a leggere manuali o studi critici invece dei testi originali, come pure la preferenza accordata pregiudizievolmente alle opere recenti o "moderne" rispetto a quelle antiche, costituisce a suo parere un atteggiamento culturalmente deteriore, che produce infecondità intellettuale e, quindi, un inevitabile declino dello spirito. Nel nostro tempo, l'invito a ridimensionare criticamente l'importanza dell'oggi e a rileggere con passione *anche* l'"antico" – che sembrerebbe ormai definitivamente superato dalle «magnifiche sorti e progressive» della tecnica – non suona piú neppure *démodé*, ma, al contrario, avveniristico.

Il grande pubblico pensa che i libri siano come le uova: devono essere gustati freschi; perciò è sempre a caccia di novità.

(*I quaderni degli anni 1830-1852*, p. 215)

30 GIUGNO

L'identità dell'Adesso in ogni tempo

Il mistero del tempo ha affascinato e inquietato Schopenhauer fin dalla giovinezza. In un appunto del 1808 si chiedeva: «perché questo Adesso è proprio adesso?» (*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 15). Ossia: perché, fra tutte le possibili coordinate del tempo infinito, proprio *questa* è presente? Negli scritti maturi Schopenhauer sostiene che il presente si distingue dal passato e dal futuro solo in quanto oggetto della nostra apprensione immediata: «presente» è, letteralmente, «ciò che ci sta dinanzi». Pertanto, a prescindere dalla nostra conoscenza, qualsiasi passato e qualsiasi futuro – finanche quelli piú remoti – non differiscono dal momento attuale o presente. Attraverso queste considerazioni Schopenhauer cerca di rendere intuitiva la tesi kantiana dell'«idealità trascendentale del tempo» (secondo cui quest'ultimo appartiene solo al nostro modo di conoscere le cose, non alle cose in sé stesse), ma anche di fondare filosoficamente l'«indistruttibilità» del nostro essere in sé. Infatti, se il presente è tale solo in relazione a *noi*, allora siamo *noi* la «fonte» di ogni possibile presente, l'unico eterno «Adesso» che non può mai scivolare nel passato (né, per sorgere o risorgere, deve attendere un qualche indeterminato futuro).

Quale che sia l'epoca in cui viviamo, noi ci troviamo costantemente con la nostra coscienza al centro del tempo, mai nei suoi punti terminali; e già da qui potremmo dedurre che ognuno di noi porta in sé stesso l'immobile punto medio di tutto il tempo infinito. In fondo, questo è anche ciò che dà a ciascuno quella serena fiducia con cui continua a vivere inconsapevolmente, senza tremare di continuo al pensiero della morte. Chi però, grazie alla forza della sua memoria e della sua fantasia, riesce a richiamare alla mente nel modo piú vivido gli eventi piú remoti della propria vita, diverrà consapevole piú chiaramente degli altri dell'*identità dell'Adesso in ogni tempo*. Quest'ultima affermazione è, forse, ancora piú valida se invertita. Ma, in ogni caso, questa piú chiara consapevolezza dell'identità di ogni Adesso è un requisito essenziale per la predisposizione alla filosofia. Attraverso di essa si coglie la cosa piú fuggevole di tutte, l'Adesso, come quella piú persistente. Chi comprende in tal modo, intuitivamente, che il *presente* – il quale costituisce in senso stretto l'unica forma di tutta la realtà – ha la sua fonte *in noi*, dunque deriva dall'interno e non dall'esterno, non potrà dubitare dell'indistruttibilità della propria essenza.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 297)

LUGLIO

1 LUGLIO

I quotidiani

Diversi filosofi e letterati del Settecento e dell'Ottocento hanno espresso un giudizio estremamente severo sul giornalismo. Diderot definí le gazzette settimanali «il foraggio degli ignoranti»; d'Alembert considerava i giornali «la camera bassa della letteratura». A inizio Ottocento, Hegel rilevava ironicamente come la lettura dei quotidiani – il primo dei quali a essere pubblicato con regolarità fu probabilmente la *Einkommende Zeitung*, apparsa a Lipsia il 1º luglio del 1650 – rappresentasse ormai una forma di giaculatoria secolarizzata («la preghiera mattutina dell'uomo moderno»). Anche Kierkegaard polemizzò con i giornali danesi del suo tempo; e l'elenco potrebbe continuare. Schopenhauer critica lo stile artificiosamente enfatico dei giornalisti e la loro concentrazione su eventi fugaci e spesso irrilevanti.

I giornali sono la lancetta dei secondi della storia. Questa lancetta, tuttavia, non soltanto è fatta normalmente di metallo meno nobile delle altre due, ma è anche precisa solo di rado. I cosiddetti «articoli di fondo» dei giornali sono il coro del dramma rappresentato dagli eventi del momento. L'esagerazione di qualsiasi tipo è essenziale nella scrittura giornalistica esattamente come nell'arte drammatica: vale infatti la regola di ricavare il piú possibile da ogni avvenimento. Perciò tutti i giornalisti sono degli allarmisti di professione: è questo il loro modo di rendersi interessanti.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 488)

2 LUGLIO

Elogio della scrittura

Platone considerava la scrittura strutturalmente inadatta a comunicare la conoscenza filosofica. Quest'ultima si fonda infatti sulla visione o intuizione diretta della verità e richiede un lungo apprendistato, realizzabile solo attraverso il dialogo vivo e personale tra maestro e discepolo. Il condizionamento esercitato da questo giudizio di Platone ha fatto sí che la scrittura venisse perlopiú intesa, fino al Novecento, come una protesi imperfetta dell'oralità. Per Schopenhauer la scrittura è appunto «l'unico strumento con cui *si parla* [corsivo mio] *all'umanità*» intera, raggiungendo tutti coloro con i quali non si ha la possibilità di dialogare di persona. Ogni «grande spirito» ha quindi il dovere di salvare dall'oblio e donare all'umanità intera, attraverso la scrittura o altre tracce materiali, i frutti del proprio genio.

Un grande spirito dovrà pur riconoscere a poco a poco la propria vocazione e la propria posizione rispetto all'umanità, e divenire cosí consapevole di appartenere non al gregge, ma ai pastori – intendo dire, agli educatori del genere umano. In tal modo gli si fa chiaro il dovere di non limitare il proprio influsso diretto e sicuro a quei pochi che il caso gli mette vicino, ma di estenderlo a tutta l'umanità, affinché esso possa raggiungere, nell'umanità stessa, le sue eccezioni: i migliori, cioè i rari. Senonché l'unico strumento con cui si parla *all'umanità* è lo scritto: oralmente si parla solo a un numero ristretto di individui; quindi ciò che viene comunicato in tal modo rimane, in rapporto al genere umano, una faccenda privata. Nella maggior parte dei casi, infatti, tali individui costituiscono per la nobile semente un cattivo terreno, nel quale essa o non germoglia affatto o degenera velocemente nei suoi frutti; la semente deve quindi essere conservata cosí com'è. Ora, quest'ultima cosa non avviene certo con la tradizione orale, nella quale tutto viene falsificato a ogni passo, bensí unicamente con la scrittura – questo unico fedele custode dei pensieri. Peraltro, ogni spirito che pensi in profondità avverte necessariamente, per propria stessa soddisfazione, l'impulso a fermare i propri pensieri e a portarli alla massima chiarezza e determinatezza possibile, dunque a incarnarli in parole. Ma questo si realizza perfettamente solo con la scrittura, perché l'esposizione scritta è del tutto diversa da quella orale: la prima soltanto consente la suprema precisione, concisione e pregnante brevità, divenendo cosí il puro ectipo del pensiero.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 51-52)

3 LUGLIO

Il sasso nel ruscello

Di solito la nostra attenzione è catturata principalmente dalle cose che non vanno come noi vorremmo, e poco o nulla dalle circostanze fortunate: tendiamo infatti a dare per scontate queste ultime, al punto che esse sembrano corrispondere a un "grado zero" di consapevolezza o tonalità emotiva. In questo comune automatismo psicologico Schopenhauer vede confermata la propria tesi secondo cui il piacere non possiede un'esistenza propriamente positiva, perché è piuttosto la negazione o cessazione di un precedente stato doloroso. Il piacere non è altro che il "grado zero" del dolore.

Come il ruscello non produce gorghi finché non incontra ostacoli, cosí la natura umana, come pure quella animale, è fatta in modo tale che noi non ci accorgiamo né siamo realmente consapevoli di tutto ciò che va secondo la nostra volontà. Se ce ne accorgiamo, è perché non è andato subito secondo la nostra volontà, ma ha incontrato qualche intoppo. Al contrario, ciò che si contrappone alla nostra volontà, ciò che la ostacola, le resiste, dunque tutto ciò che è spiacevole e doloroso, lo percepiamo direttamente, subito e in modo molto chiaro. Su ciò si basa la negatività del piacere e della felicità, che ho piú volte sottolineato, in contrapposizione alla positività del dolore.

Non conosco quindi un'assurdità piú grande di quella della maggior parte dei sistemi metafisici, che spiegano il male come qualcosa di negativo, mentre esso è proprio ciò che è positivo, ciò che si dà a sentire; invece il bene, ossia ogni felicità e ogni appagamento, è il negativo, ovvero il semplice compimento del desiderio e la fine di una sofferenza. Inconvenienti, piccoli e grandi, sono l'elemento primo della nostra esistenza.

Con ciò si accorda anche il fatto che, di norma, troviamo le gioie molto al di sotto e i dolori molto al di sopra delle nostre aspettative.

Chi vuole testare velocemente l'affermazione secondo cui nel mondo il piacere eccederebbe il dolore, o che quanto meno essi si controbilancerebbero, confronti la sensazione dell'animale che ne divora un altro con la sensazione che prova quest'ultimo.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 317-318; nota omessa)

4 LUGLIO

Contemplare la natura

Quando ci si presenta dinanzi, la natura acquieta la nostra volontà e, dolcemente, quasi ci costringe a porci in uno stato di genuina contemplazione. Quest'ultimo dura però solo finché la nostra volontà rimane, come per incanto, sospesa e silente; non appena si rimette in moto, ricominciamo a scorgere le possibili relazioni tra gli oggetti da noi percepiti e il nostro interesse egoistico, ricadendo cosí nell'inquietudine desiderante.

[La] disposizione d'animo puramente oggettiva viene facilitata e favorita […] dalla pienezza della bella natura, che invita, anzi che si impone alla contemplazione. Essa riesce, ogni volta che s'apre a un tratto al nostro sguardo, a strapparci quasi sempre, anche se solo per attimi, alla soggettività, alla schiavitú della volontà, e a trasportarci nello stato del puro conoscere. Per questo, anche, chi è tormentato da passioni o pene o preoccupazioni, viene cosí repentinamente ristorato, rasserenato e consolato anche da un unico libero sguardo gettato nella natura: la tempesta delle passioni, la stretta del desiderio e della paura e ogni tormento del volere sono allora subito, in maniera miracolosa, acquietati. […] Cosí vicino a noi si trova costantemente questo dominio, in cui siamo interamente sottratti a tutta la nostra miseria; ma chi ha la forza di mantenervisi a lungo? Non appena si ripresenta alla coscienza qualche relazione di quegli oggetti appunto cosí puramente intuiti con la nostra volontà, con la nostra persona, l'incanto ha fine: ricadiamo nella conoscenza dominata dal principio di ragione, non conosciamo ora piú l'idea, bensí la cosa particolare, l'anello di una catena, alla quale anche noi apparteniamo, e siamo restituiti a tutta la nostra miseria. La maggior parte degli uomini si trova, mancando totalmente di oggettività, ossia di genialità, quasi sempre in questa posizione. Quindi costoro non amano star soli con la natura: hanno bisogno di compagnia, o almeno di un libro. Giacché il loro conoscere rimane asservito alla volontà; cercano quindi negli oggetti solo l'eventuale rapporto con la loro volontà, e per tutto ciò che non ha un tale rapporto risuona nel loro intimo, quasi come un basso continuo, un costante, sconsolato «Non mi serve a nulla»; perciò nella solitudine anche il piú bel posto acquista per loro un aspetto desolato, tenebroso, estraneo e ostile.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 399-401)

5 LUGLIO

Silenziosa eloquenza

Il tema della pregnanza del silenzio ha una lunga tradizione che affonda le sue radici nella cultura classica. Secondo una sentenza di Plinio il Giovane (*Epistulae* 7, 6, 7) il tacere, se praticato con acume, non è meno comunicativo delle parole (*Non minus interdum oratorium esse tacere quam dicere*). Schopenhauer sconsiglia perentoriamente di presentarsi agli altri come un "libro aperto", perché la maggior parte delle persone tradirà prima o poi la nostra fiducia. È quindi buona regola manifestare solo parzialmente i propri pensieri – o, al limite, cercare di comunicarli *tacendoli* piuttosto che pronunciandoli.

In generale, è piú consigliabile mettere in luce la propria intelligenza con ciò che si tace piuttosto che con ciò che si dice. La prima cosa è una questione di prudenza, la seconda di vanità. L'occasione di fare l'una o altra cosa si presenta con uguale frequenza: ma noi preferiamo spesso la fugace soddisfazione che ci offre la seconda al durevole vantaggio che ci procura la prima. Si dovrebbe evitare persino il sollievo di parlare ogni tanto ad alta voce con sé stessi – cosa che le persone vivaci sono inclini a fare – affinché non diventi un'abitudine; perché, in tal modo, il pensiero stringe amicizia e fraternizza cosí tanto con la parola, che anche il parlare con gli altri si trasforma gradualmente in un pensare ad alta voce; mentre la prudenza impone di mantenere sempre un ampio abisso tra il nostro pensare e il nostro parlare.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 513-514)

6 LUGLIO

Osteologia di ogni disputa

In questo denso passo Schopenhauer illustra l'impalcatura essenziale, ovvero l'anatomia ossea («osteologia»), di ogni disputa. Vincere una discussione significa far valere la propria tesi su quella dell'avversario, dunque occorre in ogni caso confutare quest'ultima. Schopenhauer spiega le possibili strategie di confutazione, sottolineando che, qualunque strategia si adotti, è necessario utilizzare come fondamento della confutazione una tesi o un gruppo di tesi a cui anche l'avversario attribuisca verità.

Occorre prima di tutto considerare *l'elemento essenziale di ogni disputa*, ciò che effettivamente accade in ogni disputa.
L'avversario ha avanzato una *tesi* (oppure noi stessi, è uguale). Ci sono due modi e due vie per confutarla.
1) *I modi*: a) *ad rem*, b) *ad hominem* o *ex concessis*: mostriamo cioè che la tesi non si accorda con la natura delle cose, con l'assoluta verità oggettiva, oppure con altre affermazioni o ammissioni dell'avversario, cioè con la verità relativa, soggettiva: questo secondo procedimento costituisce una dimostrazione solo relativa e non stabilisce nulla circa l'oggettiva verità.
2) *Le vie*: a) confutazione diretta, b) indiretta. Quella diretta attacca la tesi nelle sue premesse, quella indiretta nelle sue conseguenze: la confutazione diretta mostra che la tesi non è vera, la confutazione indiretta mostra che essa non può essere vera.
a) In quella *diretta* possiamo fare due cose. O mostriamo che le *premesse* dell'affermazione dell'avversario sono false (*nego majorem*; *minorem*); oppure concediamo le premesse, ma mostriamo che l'affermazione non ne risulta (*nego consequentiam*), dunque attacchiamo la *consequenzialità*, la forma del sillogismo.
b) Nella confutazione *indiretta* utilizziamo o l'*apagoge* o l'*istanza*.
α) *Apagoge*: ammettiamo come vera la tesi dell'avversario e poi mostriamo che cosa ne consegue se, unendola a qualche altra proposizione riconosciuta come vera, la utilizziamo come premessa di un sillogismo da cui deriva una conclusione evidentemente falsa, in quanto contraddice o la natura delle cose o altre affermazioni dell'avversario – dunque una conclusione falsa *ad rem* o *ad hominem* (Socrate in *Ippia maggiore et alias*); di conseguenza, era falsa anche la tesi. Infatti, da premesse vere possono conseguire soltanto affermazioni

vere, sebbene da premesse false non conseguano sempre affermazioni false.
β) *Istanza*, ἔνστασις*, *exemplum in contrarium*: confutazione della tesi generale attraverso l'indicazione diretta di singoli casi inclusi nel suo contenuto, ma per i quali essa non vale; di conseguenza, dev'essere falsa essa stessa.
Questa è la struttura di base, lo scheletro di ogni disputa: abbiamo qui, dunque, la sua osteologia.

(*Dialettica eristica*, pp. 405-406; nota omessa)

* Senza spiriti e accenti nel testo tedesco. [A.N.]

7 LUGLIO

Un breve sogno dell'infinito spirito della natura

Il reiterarsi infinito del fenomeno della vita, con tutto ciò che lo contraddistingue (innanzitutto il prevalere del dolore e della morte), esprime l'essenza universale di tutto ciò che vive ed esiste: la volontà di vivere, che è un impulso cieco e senza scopo. Se e finché *vuole* la vita, l'uomo non è libero: non vive propriamente, ma *è vissuto* dalla volontà. La maggior parte delle persone conduce quindi un'esistenza tragicamente predeterminata nei suoi tratti di fondo, che allo sguardo del filosofo appare come un eterno ripresentarsi dell'identico.

È davvero incredibile vedere in che modo insignificante e privo di senso, guardata da fuori, e in che modo opaco e insensibile, sentita da dentro, scorra la vita della stragrande maggioranza degli uomini. È un fiacco struggersi e torturarsi, un barcollare come in sogno attraverso le quattro età della vita fino alla morte, accompagnati da una serie di pensieri banali. Sono come orologi che vengono caricati e camminano senza sapere perché; e ogni volta che viene generato e nasce un uomo, l'orologio della vita umana viene caricato di nuovo, per ripetere ancora una volta frase per frase e battuta per battuta, con variazioni insignificanti, la sua musica, suonata e risuonata già innumerevoli volte. Ogni individuo, ogni faccia e ogni vita umana sono soltanto un breve sogno in piú dell'infinito spirito della natura, dell'eterna volontà di vivere, sono soltanto una fugace formazione in piú che esso disegna per gioco sulla sua pagina infinita, spazio e tempo, e che lascia sussistere per un tempo, rispetto a quest'ultimi, infinitamente piccolo, poi cancellandola per far posto ad altre. Tuttavia, e in ciò sta il lato serio della vita, ognuna di queste fugaci formazioni, ognuna di queste insipide trovate, deve essere pagata da tutta la volontà di vivere, in tutta la sua violenza, con molti e profondi dolori, e da ultimo con un'amara morte, a lungo temuta e infine sopravvenuta.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 629)

8 LUGLIO

Scegliere l'amata

Dall'assunto di fondo della propria metafisica dell'eros (secondo cui ogni innamoramento non è che espressione della «volontà di vivere della specie», ovvero istinto riproduttivo camuffato), Schopenhauer deduce che l'attrazione erotica non coinvolge in alcun modo la sfera "estetica" o "spirituale" e non ha nulla a che fare con l'ideale della bellezza. Per l'uomo risultano belle, cioè attraenti, le caratteristiche femminili piú funzionali alla cura della prole (come giovinezza, salute, robustezza) e quelle in cui è custodita la peculiarità della specie umana rispetto a tutte le altre. È chiaro che il vincolo costituito da quel principio teorico di fondo rende impossibile a Schopenhauer spiegare adeguatamente l'amore omosessuale.

Il criterio supremo, che guida la nostra scelta e la nostra inclinazione, è l'*età*. […] La gioventú senza la bellezza ha ancora attrattiva; la bellezza senza la giovinezza non ne ha piú. Evidentemente il fine che in ciò ci guida inconsciamente è la possibilità della generazione in genere, per cui ogni individuo perde attrattiva per l'altro sesso nella misura in cui si allontana dal periodo piú adatto alla procreazione o alla concezione. Il secondo criterio è quello della *salute*: le malattie acute disturbano solo transitoriamente, quelle croniche, o addirittura le cachessie, spaventano – perché passano nel figlio. Il terzo criterio è lo *scheletro*: perché esso è la base del tipo della specie. Dopo la vecchiaia e la malattia niente ci respinge tanto, quanto una figura deforme; neanche il volto piú bello può compensarla; al contrario, anche quello piú brutto, se la figura è diritta, viene senz'altro preferito. Inoltre siamo estremamente sensibili a ogni disarmonia dello scheletro, come per esempio a una figura bassa, rattrappita, di gambe corte ecc., come pure all'andatura zoppicante, quando non sia conseguenza di un incidente esterno. Invece un gran bel fisico può compensare tutti i difetti: esso ci incanta. In questo ambito rientra anche il grande valore che tutti ripongono nella piccolezza dei piedi: ciò dipende dal fatto che essi sono un carattere essenziale della specie, dato che nessun animale ha tarso e metatarso presi insieme cosí piccoli come l'uomo, il che è connesso con la stazione eretta: l'uomo è un plantigrado. […] Anche i denti sono per noi importanti, essendo essenziali per la nutrizione e in maniera affatto speciale ereditari. Il quarto criterio è una certa *pienezza delle carni*, cioè un prevalere della funzione vegetativa, della plasticità, perché essa promette al feto

nutrimento abbondante; perciò una grande magrezza ci respinge grandemente. Un seno femminile colmo esercita un'attrattiva straordinaria sul sesso maschile, perché, stando esso in rapporto diretto con le funzioni riproduttive della donna, promette nutrimento abbondante al neonato. Per contro le donne eccessivamente grasse suscitano in noi repulsione: la causa è che questo modo di essere indica atrofia dell'utero, cioè sterilità, il che sa non la testa, ma l'istinto. La *bellezza del volto* costituisce solo l'ultimo criterio. Anche qui vengono in considerazione innanzi tutto le parti ossee; quindi si bada principalmente a un bel naso, e un naso corto e rincagnato rovina tutto. Una lieve incurvatura del naso, in giú o in su, ha deciso, e a ragione, della felicità della vita di innumerevoli ragazze: giacché ne va del tipo della specie. Una bocca piccola, con mascelle piccole, è essenzialissima, come carattere specifico della faccia umana, in contrasto con i musi degli animali. Un mento rientrato, per cosí dire troncato, è particolarmente ripugnante, perché il *mentum prominulum* è una caratteristica esclusiva della nostra specie. Viene infine la considerazione della bellezza degli occhi e della fronte: quest'ultima sta in rapporto con le qualità psichiche, specie con quelle intellettuali, che si ereditano dalla madre.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2011-2013)

9 LUGLIO

«Uomo! tutto ti ama»

L'amore sessuale è la piú potente affermazione della volontà di vivere, perché perpetua e rinnova indefinitamente il fenomeno della vita. Se tutti gli esseri umani praticassero la castità, il genere umano si estinguerebbe, e allora scomparirebbe del tutto anche questo nostro mondo, che, essendo una «rappresentazione» (collettiva) del cervello umano, non può esistere senza l'uomo. La completa estinzione dell'umanità coinciderebbe pertanto con la redenzione universale – il ritorno di ogni cosa nella beatitudine originaria del nulla – attesa nel profondo da tutti gli esseri. Schopenhauer ritiene che i mistici di tutte le tradizioni abbiano unanimemente riconosciuto ed espresso questa verità; nel brano qui riportato, cita i *Veda* e il poeta tedesco Angelo Silesio (25 dicembre 1624-9 luglio 1677). È opportuno precisare che Schopenhauer non si riferisce a una castità puramente "esteriore" – alla quale cioè non corrisponda un effettivo annientamento del *desiderio* di esistere e procreare. La redenzione è possibile solo attraverso un atto interiore e libero di autonegazione della volontà, rispetto al quale la castità e qualsiasi altra pratica esteriore rappresentano solo un segno visibile.

Volontaria, perfetta castità è il primo passo nell'ascesi o negazione della volontà di vivere. Essa nega cosí l'affermazione della volontà che va oltre la vita individuale, dando in tal modo segno che, con la vita di questo corpo, si elimina anche la volontà, di cui esso è il fenomeno. La natura, sempre vera e ingenua, dice che, se questa massima diventasse universale, il genere umano si estinguerebbe; e […] col fenomeno di volontà piú alto, anche il piú debole riflesso di esso, il mondo animale, verrebbe meno, come con la luce piena anche le penombre svaniscono. Con la totale eliminazione della conoscenza svanirebbe allora anche da sé nel nulla il resto del mondo, dato che senza soggetto non si dà oggetto. Potrei addirittura riferire a ciò un punto del *Veda*, dove è detto: «Come in questo mondo i figli affamati si stringono intorno alla madre, cosí tutti gli esseri aspettano il santo sacrificio» […]. Sacrificio significa rassegnazione in genere, e il resto della natura deve attendere la sua liberazione dall'uomo, che è in pari tempo sacerdote e vittima. Merita anzi di essere indicato come altamente notevole il fatto che questo pensiero è stato espresso anche dall'ammirevole e insondabilmente profondo Angelo Silesio, nel versetto intitolato *L'uomo porta tutto a Dio*; esso suona:

Uomo! tutto ti ama; intorno t'è gran ressa:
Tutto a te corre, per giungere a Dio.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 739)

10 LUGLIO

Ogni volto è un geroglifico

Per Schopenhauer ogni corpo umano è la manifestazione o il «fenomeno» della volontà individuale che lo anima. Questo presupposto lo induce a considerare il corpo stesso – e in particolare ciò che esso ha di piú peculiare e unico, e cioè il *viso* – come un'impronta rivelatrice delle caratteristiche morali e intellettuali dell'individuo. Da qui deriva il suo interesse per la fisiognomica, la disciplina che cerca di stabilire le leggi concernenti la relazione tra i tratti esteriori del viso e l'interiorità di una persona. Il pittore e chimico francese Louis-Jacques-Mandé Daguerre (18 novembre 1787-10 luglio 1851), menzionato nel brano, aveva inventato alla fine degli anni Venti dell'Ottocento, in collaborazione con Joseph-Nicéphore Niépce (1765-1833), la prima tecnica fotografica chiamata, appunto, «dagherrotipo».

Che l'esteriorità restituisca un'immagine dell'interiorità e il volto esprima e riveli l'intera essenza di una persona è un presupposto la cui apriorità, e quindi certezza, si palesa nel desiderio generale – che emerge in ogni occasione – di *vedere* una persona che, nel bene e nel male, si sia distinta per qualcosa o abbia realizzato un'opera straordinaria; ovvero, se non si riesce a vederla, quanto meno di sapere da altri *che aspetto abbia*. Da ciò deriva, da un lato, l'affluenza nei luoghi in cui si prevede la presenza di tale persona, dall'altro, gli sforzi dei giornali, soprattutto quelli inglesi, di descriverla in modo meticoloso e accurato, finché dopo poco tempo i pittori e gli incisori non ce la rappresentano visivamente e, infine, l'invenzione di Daguerre – appunto per questo cosí apprezzata – non soddisfa quel bisogno nel modo piú completo. […] Ogni volto umano è un geroglifico che può essere senz'altro decifrato e il cui alfabeto, anzi, portiamo già pronto in noi stessi. Il viso di una persona, di regola, dice addirittura cose piú numerose e interessanti della sua bocca, perché è il compendio di tutto ciò che tale persona potrà mai dire; esso è infatti il monogramma di ogni suo pensiero e anelito. Inoltre la bocca non esprime che i pensieri della persona, mentre il viso è un pensiero della natura. Perciò tutti meritano di essere osservati attentamente, anche se non tutti meritano che si parli con loro.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 697-697)

11 LUGLIO

Pitagora

Pitagora è un personaggio estremamente enigmatico; già durante la sua vita si sviluppò intorno a lui una fama di leggenda. Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, Pitagora sarebbe stato il primo a usare il termine «filosofia» e a chiamare sé stesso «filosofo». Schopenhauer lo presenta come un dotto che, piú che elaborare teorie originali, ha diffuso in Grecia dottrine apprese precedentemente in India e in Egitto.

Pitagora, secondo la biografia che ne ha scritto Giamblico, avrebbe ricevuto la sua formazione principalmente in Egitto, dove dimorò dai 22 ai 56 anni di età, e precisamente dai sacerdoti del luogo. Ritornato a 56 anni, aveva intenzione in realtà di fondare una specie di Stato sacerdotale, un'imitazione delle gerarchie egiziane dei templi, se pure con le modifiche che si rendevano necessarie presso i Greci; ciò non gli riuscí nella sua madrepatria Samo ma, in una certa misura, a Crotone. Poiché inoltre la cultura e la religione egizia derivarono senza dubbio dall'India, come dimostra, insieme a cento altre cose, la sacralità della mucca (Erodoto, II, 41), si spiegano cosí il precetto pitagorico di astenersi dal mangiare carne – e, specialmente, il divieto di macellare buoi (Giambl., *Vit. Pyth.*, cap. 28, § 150) – e il rispetto raccomandato nei confronti di tutti gli animali; esattamente allo stesso modo trovano spiegazione la sua dottrina della metempsicosi, i suoi abiti bianchi, la sua costante mania di segretezza, che determinò le formule simboliche e si estese addirittura ai teoremi matematici, e ancora la fondazione di una specie di casta sacerdotale con una rigorosa disciplina e un articolato cerimoniale, l'adorazione del Sole (cap. 35, § 256) e molte altre cose ancora. Egli prese dagli Egizi anche i suoi fondamentali e piú esatti concetti astronomici […].
Secondo Apuleio (*Florida*, p. 130, ed. Bipontina), Pitagora sarebbe giunto addirittura fino in India e sarebbe stato istruito dagli stessi bramani. Credo pertanto che la sapienza e la conoscenza di Pitagora, che meritano certamente un'alta considerazione, non siano consistite tanto in ciò che egli ha pensato, quanto piuttosto in ciò che egli ha imparato; che cioè fossero piú altrui che originali. Altrimenti le avrebbe anche messe per iscritto, per preservare i propri pensieri dall'oblio; invece ciò che egli aveva appreso da altri rimase comunque al sicuro, presso la sua fonte originaria.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 49-51; note omesse)

12 LUGLIO

Calma grandezza

Gli individui realmente superiori non hanno bisogno di evidenziare le altrui manchevolezze per affermare il proprio valore. Schopenhauer scrive perciò che la superiorità, in quanto intenzionalmente *esibita*, non è davvero tale. Nelle sue feroci critiche ai pensatori della sua epoca (soprattutto Fichte, Schelling e Hegel), Schopenhauer stesso sembra aver disatteso questa aurea regola della grandezza.

L'unico vero modo di far apparire le persone meschine nella loro meschinità è essere grandi. Chi ricorre ad altri mezzi fa vedere che la grandezza non è alla sua portata. Nella letteratura di ogni tempo gli individui meschini hanno sempre sollevato critiche e accuse, perché non trovavano che un unico modo per innalzare sé stessi: abbassare gli altri. I *grandi spiriti* non l'hanno mai fatto, anzi se ne guardarono bene nei casi in cui, forse, ebbero la tentazione di farlo: perché solo cosí potevano far vedere di essere in grado di innalzarsi da sé stessi, senza abbassare gli altri, ossia di sollevarsi per cosí dire non semplicemente nello spazio relativo, ma in quello assoluto; e chi è lassú, vi rimane.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 503)

13 LUGLIO

Il sublime

Il concetto di «sublime», riferito alla capacità delle opere d'arte di elevare o innalzare l'animo umano, ha le sue radici nell'antichità classica. Nel Settecento e nell'Ottocento questo concetto viene ripreso da eminenti letterati e filosofi per sottolineare l'eccedenza dell'esperienza estetica – relativa anche alla contemplazione della natura – rispetto alla dimensione puramente sensibile o edonistica. Secondo Kant, dinanzi a smisurati o strapotenti fenomeni naturali l'uomo è sollecitato a pensare l'idea dell'infinito (il cui contenuto eccede ogni possibile oggetto dei sensi) e ad "elevarsi" quindi al di sopra di tutta la natura, anche della *propria* natura sensibile. L'umiliazione della sensibilità si presenta cosí unita alla consapevolezza di una superiore «destinazione» dell'uomo stesso. Per Schopenhauer il sentimento del sublime, come il sentimento del bello, implica che il soggetto conoscente intuisca l'idea platonica dell'oggetto che ha dinanzi. Tuttavia gli oggetti che evocano il sublime si presentano come *minacciosi e ostili* nei confronti del soggetto inteso come persona. Il passaggio dalla conoscenza empirica alla conoscenza dell'idea richiede quindi, in questo caso, un distacco violento dalla volontà di vivere, in virtú del quale il soggetto si colloca "al di sopra" di quella relazione di ostilità.

Se […] gli oggetti, le cui forme significative ci invitano alla loro pura contemplazione, hanno con la volontà umana in genere, quale si presenta nella sua oggettità, il corpo umano, un rapporto ostile, sono a essa contrari, la minacciano con la loro strapotenza che annulla ogni opposizione, o con la propria smisurata grandezza la rimpiccioliscono fino al nulla; e tuttavia il contemplatore non rivolge la sua attenzione all'urgere di questo rapporto ostile con la propria volontà e invece, pur constatandolo e riconoscendolo, se ne distoglie coscientemente, si strappa violentemente alla propria volontà e ai suoi rapporti e, soltanto alla conoscenza abbandonato, contempla tranquillamente, come soggetto del conoscere puro e scevro di volontà, appunto quegli oggetti terribili per la volontà, cogliendone soltanto l'idea, estranea a ogni relazione, e quindi volentieri indugiando nella contemplazione di essa, sicché viene appunto in tal modo elevato sopra sé stesso, la sua persona, il suo volere e ogni volere: allora lo riempie il sentimento del *sublime*, egli è nello stato dell'elevazione, e perciò si dice *sublime* anche l'oggetto che tale stato causa.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 407)

14 LUGLIO

«Laterna magica»

Il regista svedese Ernst Ingmar Bergman (14 luglio 1918-30 luglio 2007) ha significativamente intitolato la propria autobiografia – intesa come il racconto o la messinscena letteraria dei "fantasmi" della sua memoria – *Laterna magica*. Questa espressione latina denota una prima rudimentale macchina di proiezione (attestata già nel Seicento), costituita da una scatola di metallo contenente una piccola fonte di luce, come una candela o un lume a petrolio, e da un sistema di lenti che consentivano di proiettare a distanza, su una parete o su uno schermo, immagini dipinte su vetro. Lo spettacolo che ne risultava era denominato «fantasmagoria». La *laterna magica* fu molto usata nell'età della Controriforma, soprattutto dai Gesuiti, per creare una forma di comunicazione "multimediale" che doveva istruire e, al contempo, impressionare i fedeli. Riprendendo e rinnovando il mito platonico della caverna, Schopenhauer interpreta il mondo come una gigantesca *laterna magica*: i singoli enti fenomenici stanno infatti all'unica essenza del Tutto come le immagini della fantasmagoria stanno alla sorgente luminosa.

Come una *laterna magica*, ossia un teatro di rappresentazioni ottiche, mostra numerose e diversissime immagini, pur essendo una sola e medesima fiamma a illuminarle tutte, cosí tutti i fenomeni e gli eventi che il mondo abbia mai conosciuto non sono che immagini dell'unica volontà di vivere, che in tutti appare e rimane immota, nonostante il loro mutamento.
Una grande e una piccola anima si distinguono per il fatto che la seconda è presa sempre e solo da quelle figure della *laterna magica* e vede tutto a partire da esse, piangendo se sono tristi, gioendo se sono allegre, e badando unicamente a ciò che è singolo. La grande anima vede tutto nel tutto, il mutamento come qualcosa che appartiene alla totalità stessa, e quindi non è particolarmente interessata all'immagine che ha negli occhi (la propria individualità), ma pensa che tutte le immagini la riguardino allo stesso modo e perciò non prova alcun particolare piacere nel tutto.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 480)

15 LUGLIO

La Stele di Rosetta della filosofia

Il 15 luglio del 1799 un soldato francese al seguito di Napoleone scoprí casualmente in Egitto, vicino al porto di Rosetta (odierna Rashid), una lastra di basalto nero, risalente al 196 a.C., su cui era inciso un decreto sacerdotale in tre differenti sistemi di scrittura: egiziano geroglifico, egiziano demotico e greco. Grazie al confronto tra i tre idiomi (due dei quali, e cioè il demotico e il greco, erano conosciuti), lo studioso Jean-François Champollion riuscí circa vent'anni dopo a decifrare per la prima volta la scrittura geroglifica degli antichi Egizi. Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer descrive la filosofia, ovvero la ricerca del significato metafisico del mondo, come il tentativo di decifrare i fenomeni dell'esperienza, che ci stanno innanzi come dei «geroglifici incompresi» (p. 217).

La filosofia non è altro che la giusta, universale comprensione dell'esperienza stessa, l'interpretazione vera del suo senso e contenuto. Questi ultimi sono l'elemento metafisico, cioè quello che è soltanto rivestito dal fenomeno e avvolto nelle sue forme, e ciò che sta a esso come il pensiero alle parole.
Una tale decifrazione del mondo in rapporto a ciò che in esso si manifesta deve ricevere conferma da sé stessa, dalla concordanza in cui pone tra loro i cosí eterogenei fenomeni del mondo, e che senza di essa non si percepisce. Quando si trova uno scritto di cui non si conosce l'alfabeto, se ne tenta l'interpretazione finché non si arriva a ipotizzare un significato delle lettere per il quale esse formino parole intelligibili e periodi coerenti. Allora però non rimane alcun dubbio circa l'esattezza della decifrazione, perché non è possibile che la concordanza e la connessione, in cui questa interpretazione mette tutti i segni di quello scritto, siano meramente fortuite, e che, dando un tutt'altro valore alle lettere, si possano riconoscere del pari parole e periodi in questa loro disposizione. In modo simile, la decifrazione del mondo deve dimostrarsi vera da sé stessa. Deve diffondere una luce uguale su tutti i fenomeni del mondo, facendo concordare fra loro anche quelli piú eterogenei, sicché anche tra i piú contrastanti si sciolga la contraddizione. Questa prova in base a sé stessa è il contrassegno della sua autenticità. Giacché ogni decifrazione erronea, anche se si adatta ad alcuni fenomeni, tanto piú stridentemente contrasterà con gli altri.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1355)

16 LUGLIO

Non ai contemporanei, non ai connazionali, ma all'umanità intera

Da un punto di vista editoriale, la prima edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, pubblicata alla fine del 1818 (con impressa sul frontespizio la data dell'anno successivo), rappresentò un clamoroso insuccesso: pochissime copie furono vendute e le restanti andarono al macero. Questa esperienza segnò profondamente Schopenhauer. Nella «Prefazione» alla seconda edizione dell'opera (1844) il filosofo si dice certo del proprio riconoscimento postumo, al punto da affermare, con tono profetico, che il vero destinatario del suo capolavoro non è l'effimera generazione dei suoi contemporanei, bensí l'umanità intera.

Non ai contemporanei, non ai connazionali: all'umanità consegno la mia opera ormai compiuta, nella sicurezza che non sarà per essa senza valore, quand'anche ciò dovesse, come il destino del bene in ogni forma comporta, essere riconosciuto soltanto tardi. Giacché solo per essa, non per la generazione che passa in fretta, presa nella sua illusione del momento, può essere avvenuto che la mia mente, quasi contro la mia volontà, abbia atteso ininterrottamente al suo lavoro per una lunga vita. Sul suo valore, in tutto questo tempo, neanche la mancanza di consenso ha potuto sviarmi: perché ho visto di continuo il falso, il cattivo e da ultimo l'assurdo e l'insensato* formare oggetto di generale ammirazione e venerazione e ho pensato che, se quelli che sono capaci di riconoscere l'autentico e il giusto non fossero cosí rari da potersi cercare invano per una ventina d'anni, di coloro che sono in grado di produrlo non potrebbero essercene cosí pochi da costituire poi con le loro opere un'eccezione alla fugacità delle cose terrene; altrimenti andrebbe allora perduta la speranza ristoratrice nella posterità, di cui ha bisogno per rafforzarsi chiunque si sia prefissa un'alta meta. Chi prende sul serio e coltiva una cosa che non conduce a un'utilità materiale, non può contare sulla partecipazione dei contemporanei.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 17; nota)

* La filosofia hegeliana.

17 LUGLIO

Le due storie dell'umanità

Ogni essere umano è costituito da una duplicità irrisolvibile: volontà e intelletto. A questi due lati corrispondono due differenti storie dell'umanità: quella politica e quella culturale (in senso stretto). Esse sono tuttavia profondamente interconnesse, perché l'agire umano nel mondo è condizionato e guidato dal modo in cui gli uomini intendono o interpretano il mondo stesso; e la questione principale della filosofia – in quanto fiore supremo dell'attività intellettuale umana – è proprio *che cosa* siano il mondo e l'esistenza in generale. La filosofia guida quindi sotterraneamente l'agire umano nelle varie epoche e, non in ultimo, la stessa storia politica dell'umanità. A dispetto delle tradizionali accuse di inutilità e inconcludenza pratica (plausibili solo per chi non l'abbia realmente studiata o compresa), la filosofia costituisce in verità «la piú straordinaria potenza materiale» di cui l'uomo disponga.

Vi sono *due storie*: quella *politica* e quella *delle lettere* e delle arti. La prima è la storia della *volontà*, la seconda è la storia dell'*intelletto*. Perciò la prima è di solito inquietante, anzi terrificante: paure, miserie, inganni e orribili omicidi, in gran quantità. L'altra è, al contrario, ovunque piacevole e serena, come lo è l'intelletto isolato, anche quando traccia percorsi sbagliati. Il ramo principale di essa è la storia della filosofia. Quest'ultima è in verità il basso fondamentale che risuona anche nell'altra storia, e anche lí, dalle fondamenta, guida l'opinione: ma è l'opinione a dominare il mondo. Pertanto la filosofia, in senso proprio e correttamente intesa, è anche la piú straordinaria potenza materiale; tuttavia agisce in modo molto lento.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 620)

18 LUGLIO

Fantasticherie notturne

La fantasia (ossia la capacità di richiamare alla mente e combinare o modificare, nel modo piú vario, singole percezioni) costituisce secondo Schopenhauer una facoltà conoscitiva straordinariamente importante, perché il pensare originario – anche quello filosofico – avviene per immagini, non per concetti. Essendo connessa alla "creatività" in senso lato, la fantasia deve essere utilizzata in modo oculato e attento: relativamente alla considerazione del nostro destino e del corso della nostra vita, è del tutto inaffidabile.

In tutto ciò che concerne il nostro benessere e la nostra sofferenza dobbiamo *tenere a freno la fantasia*: dunque dobbiamo evitare in primo luogo di costruire castelli in aria: sono infatti troppo costosi, visto che presto dovremo nuovamente abbatterli a suon di sospiri. Ma ancor di piú dobbiamo guardarci dall'angustiare il nostro cuore immaginandoci disgrazie soltanto possibili. […] Di sera questa regola dovrebbe essere osservata nel modo piú rigoroso. Come infatti l'oscurità ci rende paurosi e ci porta a vedere ovunque figure terrificanti, cosí fa in modo analogo la confusione dei pensieri; ogni incertezza genera insicurezza: per questo di sera, quando il rilassamento ricopre di un'oscurità soggettiva l'intelligenza e la capacità di giudizio, quando l'intelletto è stanco e θορυβούμενος*, incapace di comprendere le cose sino in fondo, è facile che i temi delle nostre meditazioni, se riguardano nostre questioni personali, assumano un aspetto minaccioso e si trasformino in immagini terrificanti. Ciò accade soprattutto di notte, a letto, perché in quei momenti la mente è completamente rilassata e quindi la capacità di giudizio non è piú all'altezza del proprio compito, mentre la fantasia è ancora attiva. Qui la notte conferisce le sue nere sembianze a ogni cosa e a ogni persona.

Perciò i pensieri che abbiamo prima di addormentarci, o anche quando ci svegliamo di notte, sono perlopiú deformazioni e distorsioni delle cose quasi altrettanto sgradevoli dei sogni; se poi riguardano faccende personali, quei pensieri divengono abitualmente neri come la pece, anzi orrendi. Ma al mattino tutte queste immagini terrificanti sono svanite, proprio come i sogni: è questo il significato del proverbio spagnolo *noche tinta, blanco el día* (la notte è colorata, bianco è il giorno).

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 479-480; note omesse)

* Confuso, disturbato. [A.N.]

19 LUGLIO

«L'autentica lingua universale»

Kant considerava la musica come la forma d'arte di minor valore: nella *Critica del giudizio* la definisce come un piacevole «gioco» delle sensazioni uditive, un'attività di diletto piú che di vera e propria cultura, paragonabile addirittura al gioco d'azzardo o alla conversazione brillante. Schopenhauer inverte questa gerarchia e, sviluppando un orientamento diffuso nel Romanticismo tedesco, attribuisce alla musica un primato metafisico. Mentre tutte le altre arti imitano o riproducono le idee platoniche (i modelli originari e universali attraverso cui la volontà come cosa in sé si fenomenizza nelle singole cose), l'arte musicale "raffigura" direttamente la volontà. L'arte musicale ha quindi lo stesso contenuto della filosofia: essa è filosofia in suoni, come la filosofia è musica in concetti.

La *musica* è l'autentica lingua universale, compresa ovunque: per questo è parlata incessantemente con grande serietà e zelo in tutti i paesi e attraverso tutti i secoli, e una melodia significativa ed espressiva fa in breve tempo il giro del mondo, mentre una insignificante e inespressiva si perde e si dissolve subito; il che dimostra che il contenuto della melodia è molto ben comprensibile. Essa tuttavia non parla di cose, ma solo di gioia e dolore, che costituiscono le uniche realtà per la *volontà*: ecco perché parla cosí tanto al cuore, mentre alla testa non ha nulla da dire *direttamente*. Pretendere dalla melodia quest'ultima cosa, come avviene in ogni musica *descrittiva*, è un abuso, sebbene Haydn e Beethoven si siano lasciati sviare in tal senso; Mozart e Rossini, che io sappia, non l'hanno mai fatto. Una cosa è infatti esprimere le passioni, un'altra descrivere le cose.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 469)

20 LUGLIO

L'universale antinomia dell'egoismo

Poiché solo la nostra persona ci è nota dall'interno (come volontà), ciascuno di noi è portato ad attribuire a essa, e soltanto a essa, un valore assoluto: per me, *io sono tutto* e gli altri Io non sono niente; ma – allo stesso modo e reciprocamente – per gli altri Io, *io non sono nulla*. Si costituisce cosí un'antinomia (affermazione del valore assoluto/affermazione del valore nullo di ciascun Io) che, secondo Schopenhauer, è risolvibile solo riferendo una tesi all'ambito della cosa in sé e l'altra tesi, o rispettiva antitesi, all'ambito fenomenico. Ossia: ognuno di noi attribuisce a sé in quanto volontà o cosa in sé, "a ragione", un valore assoluto, e a tutti gli altri individui (che per lui sono solo fenomeni), "a ragione", un valore nullo o solo relativo (a sé). Ma si tratta di una soluzione teorica che lascia completamente intatto il dominio pratico, nel quale l'antinomia si concretizza come strutturale e inevitabile conflittualità tra gli individui.

La natura stessa si contraddice apertamente, a seconda che parli muovendo dal particolare o dall'universale, da dentro o da fuori, dal centro o dalla periferia. Essa ha cioè il suo centro in ogni individuo, ognuno essendo l'intera volontà di vivere. Perciò, anche se esso è solo un insetto o un verme, la natura stessa parla in esso cosí: «Io soltanto sono tutto in tutto: tutto quel che importa è la mia conservazione, perisca pure il resto, esso in realtà non è niente». Cosí parla la natura dal punto di vista *particolare*, ossia da quello dell'autocoscienza, e da ciò dipende l'*egoismo* di ogni vivente. Invece, muovendo dal punto di vista *universale* – che è quello della *coscienza* delle *altre cose*, cioè quello del conoscere oggettivo, che prescinde per il momento dall'individuo portatore della conoscenza – cioè dal di fuori, dalla periferia – la natura parla cosí: «L'individuo è niente e meno di niente. Io distruggo giornalmente milioni di individui per gioco e per passatempo: abbandono la loro sorte al piú capriccioso e protervo dei miei figli, il caso, che ne mena strage a piacimento. Ogni giorno creo milioni di nuovi individui, senza che in alcun modo la mia forza creativa diminuisca, non piú di quanto si esaurisca la forza di uno specchio per il numero dei raggi di Sole che riflette successivamente sulla parete. L'individuo non è niente». […] Ogni individuo, guardando all'interno, riconosce nel suo essere, che è la sua volontà, la cosa in sé, quindi ciò che soltanto è ovunque reale. Pertanto considera sé stesso come il nocciolo e il centro del mondo e si trova infinitamente importante. Se

invece guarda all'esterno, è nel campo della rappresentazione, del mero fenomeno, dove si vede come un individuo tra infiniti altri individui e perciò come qualcosa di assolutamente insignificante, anzi di assolutamente nullo.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2119)

21 LUGLIO

Figure formate dalle nuvole

Da un punto di vista metafisico ciò che distingue tra loro le cose di una medesima specie è irrilevante; essenziale è soltanto l'eterno e universale archetipo che in esse riluce, l'idea platonica. L'essere umano in quanto individuo non conosce direttamente le idee platoniche, ma solo le cose singole, ciascuna delle quali manifesta l'idea corrispondente in modo imperfetto e parziale. Nel brano che segue, Schopenhauer cerca di rendere intuitiva questa differenza tra essenziale e contingente.

Quando passano le nuvole, le figure che formano non sono a esse essenziali, sono per esse indifferenti; ma che esse, come vapore elastico, vengano compresse, trascinate via, dilatate e lacerate dalla spinta del vento: questa è la loro natura, è l'essenza delle forze che in esse si oggettivano, è l'idea; le figure che ogni volta si formano esistono soltanto per l'osservatore individuale. Per il torrente che scorre a valle sui sassi i gorghi, le increspature e i disegni di schiuma che forma sono indifferenti e inessenziali; ma che esso segua la gravità, che si comporti come liquido anelastico, interamente scorrevole, privo di forma e trasparente: questa è la sua essenza, questa è, *se* conosciuta *intuitivamente*, l'idea; quelle figure esistono solo per noi finché conosciamo come individui. Il ghiaccio sui vetri si cristallizza secondo le leggi della cristallizzazione, che rivelano l'essenza della forza che qui si manifesta, rappresentano l'idea; ma gli alberi e i fiori che esso in tal modo forma sono inessenziali ed esistono solamente per noi. Ciò che appare nelle nuvole, nel torrente e nel cristallo è l'eco piú debole di quella volontà che si manifesta piú compiutamente nella pianta, ancor piú compiutamente nell'animale e nel modo piú compiuto nell'uomo. Ma solo ciò che in tutti quei gradi della sua oggettivazione è *essenziale* costituisce l'*idea*.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 371)

22 LUGLIO

«Questo bel mondo è vuoto per me!»

La vita è «bella» solo in quanto contemplata; in quanto vissuta o "sentita", è essenzialmente dolore. Per questo il fanciullo, che è perlopiú ancora un contemplatore della vita, vive in un'eccezionale atmosfera di leggerezza e incanto, destinata a dissolversi presto. La malinconia giovanile, dovuta a un senso di iniziale estraneità al mondo, porta il giovane a fantasticare su una qualche provvidenziale e segreta relazione tra ciò che egli ancora soltanto vede o conosce e gli scopi della sua volontà. Ma, auspicando l'instaurarsi di questa relazione, egli auspica inconsapevolmente la fine di ciò che costituisce la bellezza dell'età giovanile, e cioè appunto la distanza dalla vita propriamente vissuta.

Al giovane, il cui intelletto intuitivo opera ancora con fresca energia, la natura si presenta certo spesso con perfetta oggettività e quindi in tutta la sua bellezza. Ma il godimento di una tale vista è disturbato a volte dalla triste riflessione che gli oggetti rimirati, che si presentano in modo cosí bello, non stanno anche con lui in un rapporto personale per il quale possano interessarlo e rallegrarlo; egli si aspetta cioè che la propria vita si svolga nella forma di un interessante romanzo. «Dietro quella roccia sporgente dovrebbe attendermi la ben montata schiera degli amici – accanto a quella cascata dovrebbe riposare l'amata – questo edificio magnificamente illuminato dovrebbe essere la sua dimora e quella finestra incorniciata d'edera la sua: – ma questo bel mondo è vuoto per me!» ecc. Tali malinconiche fantasie giovanili vogliono in realtà addirittura qualcosa di contraddittorio. Perché la bellezza con cui quegli oggetti si presentano si basa proprio sulla pura oggettività, ossia sul disinteresse, della loro contemplazione, e sarebbe quindi subito annullata dal riferimento alla propria volontà, di cui il giovane sente dolorosamente la mancanza, per conseguenza tutta la magia che ora gli elargisce un piacere sia pure mescolato con sensazioni dolorose, non esisterebbe affatto. Lo stesso vale del resto di ogni età e di ogni rapporto: la bellezza del paesaggio che ora ci incanta svanirebbe, se noi stessimo con esso in rapporti personali di cui rimanessimo sempre consci. Tutto è bello solo finché non ci tocca (qui non si parla di passione amorosa, ma di godimento estetico). La vita non è mai bella; solo le immagini della vita lo sono, cioè nello specchio trasfiguratore dell'arte o della poesia; e specialmente in gioventú, quando non la

conosciamo ancora. Molti giovani si tranquillizzerebbero molto, se li si aiutasse a capire ciò.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1701-1703)

23 LUGLIO

Il tesoro del tempo libero

Nei momenti in cui la ricerca dei beni primari per la sopravvivenza non è necessaria, l'individuo comune non sa come utilizzare le proprie (scarse) risorse spirituali e quindi, se non impegna il proprio tempo in qualche ulteriore compito pratico (come il soddisfacimento di un bisogno consapevolmente cercato e autoindotto), cade nella noia. L'individuo spiritualmente ricco, invece, considera il tempo libero come il proprio tesoro piú grande, perché gli consente una gioiosa e feconda riappropriazione di sé. Chi può godere di sé stesso e dei propri talenti non ha bisogno di risorse estranee per riempire i momenti di "vacanza".

Conformemente al fatto che il cervello si presenta come il parassita o pensionario di tutto l'organismo, il *tempo libero* conquistato da ciascuno, consentendogli di godere liberamente della sua coscienza e della sua individualità, è il frutto e la rendita di tutta la sua esistenza, che per il resto non è che fatica e lavoro. Ora, che cosa frutta il tempo libero alla maggior parte delle persone? Noia e ottusità, ogniqualvolta non ci siano piaceri dei sensi o frivolezze a riempirlo: quanto tale tempo sia completamente privo di valore emerge dal modo in cui costoro lo trascorrono; si tratta appunto dell'*ozio lungo d'uomini ignoranti** dell'Ariosto. La gente comune pensa soltanto a come *passare* il tempo; chi possiede un qualche talento pensa a come *utilizzarlo* […]. Dunque, come si è detto, il *tempo libero* costituisce il fiore – o piuttosto il frutto – dell'esistenza di ciascun individuo, dal momento che esso soltanto gli consente di disporre delle proprie risorse piú intime; devono perciò essere considerati fortunati coloro che in quei momenti ricavano da sé stessi anche qualcosa di buono, mentre per la maggior parte delle persone il tempo libero non produce che un povero buono a nulla che si annoia terribilmente, che è di peso a sé stesso. Perciò rallegriamoci, «cari fratelli, del fatto che non siamo figli della schiava, ma della donna libera» (*Gal.*, 4,31).

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 366-367)

* Cfr. Ariosto, *Orlando furioso*, XXXIV, 75. In italiano nel testo. [A.N.]

24 LUGLIO

Conquistare o superare il mondo

Mentre per la storia del mondo le personalità piú importanti sono quelle che, mosse da interessi egoistici (dunque *affermando* la volontà di vivere), hanno compiuto imprese grandi e ricche di effetti visibili, la filosofia si interessa a quei pochissimi che riescono a *negare* la volontà di vivere e, perlopiú, non sembrano condizionare in modo decisivo gli eventi dell'umanità. Costoro realizzano un'impresa ben piú difficile che conquistare il mondo: espugnando la fortezza interiore dell'egoismo, ovvero la sete di esistenza che costituisce l'origine del mondo e del dolore, superano metafisicamente il mondo stesso. Le biografie dei santi – quand'anche mal scritte e piene di superstizione – sono quindi per il filosofo, che ricerca l'essenza e il significato ultimo delle cose, molto piú istruttive delle opere "scientifiche" del migliore storiografo.

La storia certo tacerà sempre, e non può che tacere, degli uomini la cui condotta è la migliore e la sola illustrazione sufficiente di questo importantissimo punto della nostra trattazione [la negazione della volontà di vivere, A.N.]. Giacché la materia della storia è del tutto diversa, anzi è opposta, ossia non è la negazione e la rinunzia alla volontà di vivere, ma appunto la sua affermazione e il suo estrinsecarsi in innumerevoli individui, in cui il suo dissidio con sé stessa, sulla vetta suprema della sua oggettivazione, risalta con tutta chiarezza, e ci mette poi sotto gli occhi ora la superiorità dell'individuo in virtú della sua accortezza, ora il potere della folla in virtú della sua massa, ora la potenza del caso personificato in destino, e sempre la vanità e nullità di ogni aspirazione. Ma noi, che non seguiamo qui il filo dei fenomeni nel tempo, bensí cerchiamo, come filosofi, di indagare il significato etico delle azioni, assumendolo qui a criterio unico di ciò che per noi è significativo e importante; noi, nessun timore della sempre permanente maggioranza di voti della volgarità e dell'insulsaggine ci tratterrà certo dal proclamare che il fenomeno piú grande, piú importante e piú significativo che il mondo possa mostrare non è chi il mondo conquista, bensí chi il mondo supera, quindi in realtà nient'altro che la silenziosa e inosservata condotta di un uomo tale a cui si sia aperta quella conoscenza, per la quale egli rinunzia e nega la volontà di vivere che tutto riempie e in tutto germoglia e si agita, e la cui libertà si manifesta solo qui, in lui solo, sicché allora il suo agire diviene esattamente l'opposto di quello comune.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 745-749)

25 LUGLIO

Il pensare originario

Per Schopenhauer la prima fonte di ogni conoscenza è l'intuizione, cioè l'apprensione immediata e diretta delle cose. La conoscenza riflessiva o astratta rappresenta una forma di sapere depotenziato quanto a contenuto e intensità, ma proprio per questo dotato di una maggiore estensione (che può giungere fino all'universalità del concetto). L'originarietà della conoscenza intuitiva implica che l'attività del pensare abbia come propri elementi primitivi le "tracce" impresse dall'intuizione nello spirito: la grammatica originaria del pensiero è *immaginale*.

Il nucleo intimo di ogni conoscenza schietta e reale è un'intuizione; anche ogni nuova verità è il risultato di un'intuizione. Ogni pensare originario avviene per immagini: perciò la fantasia ne è uno strumento tanto necessario, e menti prive di fantasia non faranno mai alcunché di grande – salvo che nella matematica. Per contro i pensieri solamente astratti, che non hanno un nocciolo intuitivo, sono come le figure senza realtà formate dalle nuvole. Perfino lo scritto e il discorso, si tratti di scienza o poesia, ha come fine ultimo di guidare il lettore alla stessa conoscenza intuitiva dalla quale ha mosso l'autore: e se non l'ha, è appunto cattivo. Perciò appunto la considerazione e osservazione di ogni cosa *reale* è, non appena offra all'osservatore qualcosa di nuovo, piú istruttiva di ogni leggere e ascoltare. Giacché in ogni cosa reale è contenuta addirittura, se andiamo veramente a fondo, ogni verità e sapienza, anzi l'ultimo segreto delle cose, certo appunto solo *in concreto*, e cosí come l'oro è annidato nel quarzo: tutto sta a estrarlo. Invece da un libro si ottiene, nel miglior caso, la verità solo di seconda mano, ma molto spesso neanche quella.
Nella maggior parte dei libri – prescindendo affatto da quelli proprio cattivi –, quando non sono in tutto di contenuto empirico, l'autore ha bensí *pensato*, ma non *veduto*, ha scritto per riflessione, non per intuizione; e ciò è appunto quel che li rende mediocri e noiosi. […]. Dove quindi, per contro, all'origine del pensiero di un autore ci fu *un vedere*, allora è come se egli scrivesse da una terra dove il lettore non è stato ancora; allora tutto è fresco e nuovo, giacché è attinto immediatamente dalla scaturigine prima di ogni conoscenza.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1149)

26 LUGLIO

La giusta distanza

La struttura della nostra coscienza condiziona essenzialmente il modo in cui la realtà ci appare. Questo principio (in senso lato) kantiano, che smentisce risolutamente la credenza del senso comune in una "realtà" esterna e indipendente rispetto alla coscienza, viene qui riferito da Schopenhauer alla duplicità di *volontà* e *intelletto*. A seconda che predomini l'una o l'altro, l'individuo percepisce il mondo e la vita come qualcosa di straordinariamente importante oppure di insignificante, e prova quindi, rispettivamente, *interesse* o *disinteresse*. «Prendere la vita veramente sul serio» (secondo l'espressione che Schopenhauer attinge da Baltasar Gracián) significa rimanere irretiti nella miseria e nel dolore che le sono coessenziali; il contemplarla e distanziarla, invece, costituisce una predisposizione tanto sublime quanto rara, che sta alla base di tutte le opere di genio.

A seconda del fatto che l'energia spirituale sia tesa o allentata (in innumerevoli gradazioni), la vita appare allo spirito cosí breve, cosí misera, cosí fuggevole, che niente di ciò che accade in essa è degno di sollecitarlo, tutto risulta anzi insignificante: il piacere, la ricchezza, addirittura la fama; oppure la vita gli appare cosí lunga, importante, onnipervasiva, ricca di significato e difficile, che egli vi si getta con tutta l'anima per assicurarsene i beni e realizzare i propri progetti («*Tomar muy de veras el vivir*», Gracián, *El Criticón*, p. 144)*. Il primo stato d'animo si basa propriamente sul fatto che il *conoscere* è del tutto predominante, dunque trascende il semplice servizio della volontà, coglie il fenomeno della vita nella sua interezza e ne riconosce con chiarezza la nullità e la futilità. Nel secondo stato d'animo è il *volere* a predominare, e il conoscere non fa altro che rendere visibili gli oggetti del volere e le vie che portano a essi. Quanto piú spesso e persistentemente si presenta il secondo stato d'animo, tanto piú misero è l'uomo; nella maggior parte delle persone, esso sembra regnare indisturbato. Il prevalere della prima prospettiva rende l'uomo grande: tutto ciò che è grande può avvenire soltanto in essa.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 201)

* «Prendere la vita veramente sul serio» (B. Gracián, *El Criticón*, in Id., *Obras*, Amberes, 1702, vol. I, p. 144).

27 LUGLIO

L'«Apollo del Belvedere»

Mentre negli animali la conoscenza è sempre sottomessa alla volontà di vivere, nell'essere umano essa può emanciparsene e divenire puramente oggettiva: si tratta tuttavia di una circostanza eccezionale, che Schopenhauer identifica con la contemplazione estetica. Sviluppando alcune riflessioni di Platone e Aristotele (riprese piú volte nella cultura latina e nella tradizione cristiana), Schopenhauer osserva che questa differenza essenziale tra uomo e animale si manifesta anche esternamente, nella loro diversa fisiologia: nell'animale il capo forma un tutt'uno con il tronco ed è rigidamente costretto verso il suolo, dove risiedono gli oggetti della volontà; invece la figura dell'uomo, eretta e con la testa rivolta verso l'alto, esprime una superiore destinazione, e cioè la possibilità di elevarsi alla condizione di puro soggetto della conoscenza e accedere cosí all'intuizione delle idee platoniche. L'*Apollo del Belvedere* (celebre statua marmorea risalente al I sec. d.C., conservata attualmente nei Musei Vaticani) costituisce per Schopenhauer la massima raffigurazione di questa virtú peculiarmente umana.

Al servizio della volontà la conoscenza rimane poi di regola sempre assoggettata, come già per questo servizio si è prodotta, anzi è per cosí dire germogliata dalla volontà come la testa dal tronco. Negli animali questo asservimento della conoscenza alla volontà non può essere mai eliminato. Negli uomini tale eliminazione sopravviene solo come eccezione […]. Questa distinzione fra l'uomo e l'animale è espressa esteriormente dalla diversità del rapporto della testa col tronco. Negli animali inferiori le due cose sono ancora saldate insieme: in tutti il capo è rivolto verso terra, dove si trovano gli oggetti della volontà; anche in quelli superiori capo e tronco sono una cosa sola molto piú che nell'uomo, la cui testa appare liberamente appoggiata sul corpo, soltanto da esso portata e non a esso asservita. Questo privilegio umano mostra in sommo grado l'*Apollo del Belvedere*: il capo del dio delle muse, che guarda tutto intorno, sta sulle spalle cosí libero da apparire del tutto svincolato rispetto al corpo, non piú soggetto alla sua cura.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 363)

28 LUGLIO

Il privilegio del vero genio

Pur tenendo in massima considerazione l'opera di Kant e adottando gran parte del suo lessico filosofico, Schopenhauer riteneva che la filosofia kantiana necessitasse di una correzione e di un completamento. Il primo volume de *Il mondo come volontà e rappresentazione* si chiude con un'appendice dal titolo «Critica della filosofia kantiana», dalla quale è tratto il brano che segue. Essa riporta in esergo un motto di Voltaire – «È privilegio del vero genio, soprattutto del genio che apre una nuova via, di commettere impunemente grandi errori» (*Il secolo di Luigi XIV*, trad. di U. Morra, Einaudi, Torino 1971, p. 389) – che compendia molto efficacemente l'atteggiamento reverenziale e al contempo critico di Schopenhauer nei confronti di Kant.

È molto piú facile mostrare i difetti e gli errori nell'opera di un grande spirito che non dare una chiara e completa spiegazione del suo valore. Giacché i difetti sono qualcosa di particolare e di finito, che si può quindi perfettamente dominare. Invece il sigillo che il genio imprime alle sue opere è proprio questo, che codesta loro eccellenza è insondabile e inesauribile; per cui anche esse divengono i maestri, che non invecchiano, di molti secoli successivi. Il perfetto capolavoro di uno spirito veramente grande avrà effetti sempre profondi e penetranti sull'intero genere umano, tanto che non si può calcolare fino a quali secoli e paesi lontani potrà giungere il suo influsso rischiaratore. E ciò sempre, poiché, per quanto colta e ricca sia l'epoca in cui è sorto, sempre il genio, simile alla palma, si eleva al di sopra del terreno in cui affonda le sue radici.

Ma un influsso profondo e diffuso di questo tipo non può prodursi improvvisamente, per la grande distanza che passa tra il genio e l'umanità comune. La conoscenza che, in un'unica generazione, quell'uno attinse e acquistò direttamente dalla vita e dal mondo, presentandola poi agli altri come acquisita e apparecchiata, non può tuttavia divenire subito proprietà dell'umanità, perché questa non ha neanche tanta forza per ricevere, quanto quegli per dare.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 801)

29 LUGLIO

Animali domestici

Schopenhauer conserva un pregiudizio discutibile sugli animali, e cioè l'idea che essi a differenza dell'uomo vivano in un presente eterno, privo della dimensione della profondità, e siano ottusamente soddisfatti del semplice fatto di esistere. Si tratta di un pregiudizio riscontrabile anche in Leopardi, per il quale gli animali «attendono tranquillamente alla conservazione di questa infelice vita senz'altro pensiero» (lettera al padre risalente alla fine del luglio 1819; ma si pensi anche alla quinta strofa del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*). A questo (presunto) totale assorbimento degli animali nel presente è dovuta, secondo Schopenhauer, la piacevolezza della loro compagnia. Infatti l'essere umano, potendosi rappresentare – grazie alla ragione, di cui gli animali sono privi – la propria vita come totalità, è spesso inutilmente tormentato dal passato o dall'avvenire, mentre la presenza degli animali lo richiama al momento presente, che è l'unico reale.

Del semplice fatto di esistere gli animali sono molto piú soddisfatti di noi; la pianta lo è completamente e integralmente; l'uomo lo è a seconda del grado della sua ottusità. Di conseguenza, la vita dell'animale contiene meno sofferenze ma anche meno gioie di quella umana. Ciò è dovuto innanzitutto al fatto che la vita dell'animale, da un lato, rimane libera da *preoccupazioni e apprensioni*, oltre che dal tormento che esse provocano; dall'altro, tuttavia, è priva anche della vera e propria *speranza*, e pertanto non partecipa di quella anticipazione di un futuro gioioso nel pensiero, né della beata fantasmagoria che la accompagna, aggiunta dall'immaginazione – questa fonte della maggior parte delle nostre gioie e dei nostri piaceri piú grandi. La vita dell'animale è quindi, in questo senso, senza speranza: la sua coscienza è limitata al contenuto intuitivo e perciò al presente, sicché l'animale conosce paura e speranza solo relativamente a oggetti che siano intuibili già nel presente, dunque paura e speranza di durata estremamente breve, laddove l'orizzonte dell'essere umano comprende la vita intera e, addirittura, va al di là di essa. […] Proprio questo *totale assorbimento nel presente*, caratteristico degli animali, contribuisce molto alla gioia che ci procurano i nostri animali domestici: essi sono la personificazione del presente e, in una certa misura, ci fanno avvertire il valore di ogni momento sereno e tranquillo, mentre noi di solito, con i nostri pensieri, ci estraniamo da tali momenti e non li notiamo.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 187-189)

30 LUGLIO

Il suicidio

Pur criticando la tradizionale stigmatizzazione del suicidio, Schopenhauer nega che esso costituisca una soluzione adeguata al dolore dell'esistenza e smentisce qualsiasi identificazione tra il suicidio e la «negazione della volontà di vivere», esito ultimo della sua etica. A dispetto delle apparenze, il suicidio costituisce la piú potente *affermazione* della volontà di vivere: chi sceglie di uccidersi non rifiuta la vita o l'esistenza in generale, ma solo quella particolare esistenza che gli è toccata in sorte (tant'è vero che, nella maggior parte dei casi, se potesse rimuovere le cause della sua sofferenza sceglierebbe piuttosto di continuare a vivere). Lungi dallo squarciare l'illusione metafisica in virtú della quale la vita è voluta – la convinzione che la vita possa essere felice –, il suicida ne è piú che mai vittima. Il suicidio è perciò il «capolavoro della Maja» e manifesta nel modo piú emblematico l'intimo dissidio della volontà di vivere con sé stessa, che – sotto forma di lotta per l'esistenza – attraversa tutto il mondo fenomenico e si traduce qui in un fatale conflitto interno a un medesimo individuo.

Il suicida vuole la vita ed è solo insoddisfatto delle condizioni in cui essa gli è toccata. Quindi non rinuncia affatto alla volontà di vivere, ma solo alla vita, quando distrugge il fenomeno individuale. Vuole la vita, vuole l'esistenza e l'affermazione incontrastata del corpo; ma l'intreccio delle circostanze non permette ciò, e nasce in lui grande dolore. La volontà di vivere si trova in questo fenomeno singolo tanto impedita da non poter dispiegare le sue aspirazioni. […] Poiché la volontà di vivere ha la vita sempre assicurata, e in questa il dolore è essenziale, il suicidio, la distruzione volontaria di un fenomeno individuale, in cui la cosa in sé permane indisturbata, come l'arcobaleno rimane fermo, per quanto rapidamente cambino le gocce che sono per attimi sue portatrici, è un'azione assolutamente vana e stolida. Ma esso è inoltre il capolavoro della Maja, come la piú clamorosa espressione della contraddizione della volontà di vivere con sé stessa.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 771-773)

31 LUGLIO

L'importanza del riposo intellettuale

Schopenhauer considera l'intelletto come una funzione organica cerebrale; ritiene quindi che anch'esso sia soggetto a deterioramento, come tutti gli enti fisici, e che lo sforzo eccessivo possa usurarlo fino alla completa atrofia. Affermando che un impegno eccessivo al servizio delle Muse (finalizzato cioè alla produzione intellettuale) è altrettanto usurante dei lavori forzati al servizio della dea Venere (l'iperattività sessuale), Schopenhauer intende sottolineare provocatoriamente la corporeità o materialità delle facoltà presuntamente "spirituali".

In generale si dovrebbe capire che il nostro pensiero non è nient'altro che la funzione organica del cervello, e che pertanto il suo comportamento, in relazione allo sforzo e al riposo, è analogo a quello di qualsiasi altra attività organica: uno sforzo eccessivo, cosí come rovina gli occhi, rovina anche il cervello. È stato giustamente detto: il cervello pensa proprio come lo stomaco digerisce. […]
La mancata osservanza del principio qui esposto è stata la causa per cui diversi grandi spiriti, come pure molti grandi studiosi, in età senile sono diventati dementi, infantili e persino pazzi. Che p.e. i celebri poeti inglesi di questo secolo – come Walter Scott, Wordsworth, Southey e altri – da vecchi, anzi già a sessant'anni, siano diventati mentalmente ottusi e inabili, sprofondando addirittura nell'imbecillità, è una circostanza spiegabile senza dubbio in base al fatto che tutti costoro, allettati da compensi elevati, hanno praticato la scrittura come un mestiere, ossia hanno scritto per denaro. Ciò induce a sforzi innaturali, e chi stringe il suo Pegaso al giogo e sollecita la sua Musa a suon di frusta ne pagherà le conseguenze esattamente come chi abbia svolto lavori forzati al servizio di Venere. Io sospetto che anche Kant in tarda età, dopo essere finalmente diventato famoso, si sia sovraccaricato di lavoro, provocando cosí la seconda infanzia dei suoi ultimi quattro anni.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 489-491)

AGOSTO

1 AGOSTO

Stratagemma eristico n. 1: L'ampliamento

Nel suo trattato (pubblicato postumo) sulla «dialettica eristica», Schopenhauer descrive e discute 38 stratagemmi utili per avere la meglio nelle dispute verbali. Il primo è forse il piú importante: generalizzare quanto piú possibile la portata delle affermazioni dell'avversario, in modo da poter trovare facilmente dei controesempi, e di converso restringere quanto piú possibile la portata delle proprie affermazioni. Gli esempi forniti da Schopenhauer sono molto efficaci; quello qui riportato è tratto da un'opera del celebre naturalista francese Jean-Baptiste Lamarck (1 agosto 1744-18 dicembre 1829).

L'ampliamento. Estendere l'affermazione dell'avversario oltre il suo limite naturale, interpretarla nel modo piú generale possibile, prenderla nel senso piú ampio possibile ed esagerarla; circoscrivere al contrario la propria affermazione nel senso piú limitato possibile e nei confini piú ristretti; infatti, quanto piú un'affermazione diviene generale, tanto piú si espone ad attacchi. L'antidoto è costituito dalla precisa definizione del *punctus* o *status controversiae*.

[…] Esempio 3. Lamarck (*Philosophie zoologique*, vol. I, p. 203) nega ai polpi qualsiasi sensazione perché sono privi di nervi. Ma è indubbio che essi *percepiscano*: infatti, procedendo strategicamente di ramo in ramo, si dirigono verso la luce – e acchiappano la loro preda. Perciò si è supposto che in essi la materia nervosa sia diffusa uniformemente in tutta la massa del corpo, ovvero che sia per cosí dire fusa con esso; è infatti evidente che hanno delle percezioni, anche se non hanno specifici organi di senso. Poiché questo fa cadere l'assunto di Lamarck, questi argomenta dialetticamente cosí: «In tal caso, tutte le parti del corpo dei polpi dovrebbero essere capaci di *ogni genere* di sensazioni, e anche di movimento, di volontà, di *pensieri*; dunque il polpo avrebbe in ogni punto del suo corpo tutti gli organi dell'animale piú completo: ogni punto potrebbe vedere, annusare, gustare, ascoltare ecc., e persino pensare, giudicare, dedurre: ogni particella del suo corpo sarebbe un animale completo, e il polpo stesso sarebbe superiore all'essere umano, poiché ogni sua piccola parte possiederebbe tutte le facoltà che l'essere umano ha soltanto nel suo insieme. Inoltre, non ci sarebbe alcuna ragione per non estendere anche alla *monade*, il piú imperfetto di tutti gli esseri, ciò che si è affermato dei polpi, e infine anche alle piante, le quali vivono anch'esse, ecc.». Usando simili stratagemmi dialettici, uno

scrittore tradisce la silenziosa consapevolezza di avere torto. Poiché si diceva: «tutto il suo corpo è sensibile alla luce, dunque ha una struttura nervosa», Lamarck ne deduce che tutto il corpo pensa.

(*Dialettica eristica*, pp. 407-408)

2 AGOSTO

Uno e diecimila

Questa breve sentenza di Schopenhauer rivela nel modo piú chiaro la sua contrarietà radicale a qualsiasi "culto della maggioranza" e richiama, anche nella forma, un celebre frammento del filosofo greco Eraclito: «Uno solo vale per me diecimila, se è il migliore» (Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2013, p. 289). Si tratta in entrambi i casi di un'aperta professione di aristocrazia dello spirito – ciò che oggi costituisce forse la forma piú concordemente perseguitata del *politically incorrect*.

L'intelletto non è una grandezza estensiva, ma intensiva: pertanto, in tutto ciò che lo riguarda, una sola persona può tranquillamente fronteggiarne diecimila, e un'assemblea di mille sciocchi non fa un solo uomo intelligente.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 71)

3 AGOSTO

Il dialogo

Alla conversazione con gli altri Schopenhauer preferí sempre la meditazione solitaria. Era infatti persuaso che sul piano intersoggettivo si possano condividere soltanto parole e, attraverso di esse, concetti – dunque una dimensione superficiale e molto secondaria della vita della coscienza. Ogni sapere effettivo si basa sull'intuizione, la quale, per la sua irripetibilità e immediatezza, è essenzialmente privata e incomunicabile. Di conseguenza, ci si può davvero intendere solo con persone che abbiano già a monte intuizioni vicine o simili alle proprie. In alcuni rari casi, tuttavia, il dialogo può svolgere secondo Schopenhauer una funzione propedeutica alla meditazione personale, portando alla luce quei problemi che, per essere risolti o anche solo affrontati, richiedono poi una riflessione autonoma e solitaria. È questa a suo parere (*Parerga e paralipomena*, II, p. 12) la corretta chiave interpretativa dei dialoghi platonici, i quali lasciano appunto *al lettore* il compito di risolvere i problemi discussi dai vari personaggi.

Penso, come Tommaso da Kempis (secondo Seneca, *Epistulae*, 7): *quoties inter homines fui, minor homo redii* *. Certo, Goethe dice che il dialogo è persino piú confortante della luce; tuttavia è meglio non parlare affatto che intrattenere un dialogo cosí misero e superficiale come quello che si ha abitualmente con i *bipedes*, nel quale tre quarti di ciò che viene da dire non può essere detto, per considerazioni tanto sciocche quanto necessarie, e la conversazione, di fatto, non è che un estenuante esercizio di equilibrismo sulla stretta linea di ciò che è permesso dire senza pericolo. Di norma, ogni dialogo – eccetto quello con l'amico o con l'amata – lascia un retrogusto sgradevole, un sordo disturbo della pace interiore. Al contrario, ogni occupazione dello spirito con sé stesso lascia un'eco benefica. Se mi intrattengo con gli esseri umani, ricevo le loro opinioni, che sono perlopiú false, piatte o menzognere ed espresse nel meschino linguaggio del loro spirito. Se mi intrattengo con la natura, essa mi offre, vera e incontaminata, l'intera essenza di ogni cosa di cui parla, in modo intuitivo, inesauribile, e mi parla nel linguaggio del mio spirito.

(*Eis heautón*, p. 85)

* «Ogni volta che sono stato in mezzo agli uomini, ne ritornai meno uomo». Schopenhauer si riferisce a un passo del trattato *Imitazione di Cristo* attribuito a Tommaso da Kempis (libro I, XX, 21), in cui l'autore cita liberamente Seneca (cfr. S. Simoni, a cura di, *Mistici del XIV secolo*, Utet, Torino 1972, p. 55). [A.N.]

4 AGOSTO

Animali a sangue freddo

Nel complesso e talvolta meschino gioco di strategia in cui consiste la vita in società, tradire o esplicitare i propri sentimenti negativi significa scoprirsi, rendersi prevedibili e, quindi, rafforzare gli avversari. Con le persone ostili o anche soltanto ambigue, l'atteggiamento passionale (l'aprire il proprio cuore, nel bene e nel male) risulta perlopiù ingenuo e controproducente. Meglio agire in modo silenzioso e chirurgico, lasciando parlare soltanto i fatti. Schopenhauer non intende giustificare l'odio o la collera, ma soltanto distinguere tra una intelligente e una sprovveduta strategia di offesa.

Lasciar trasparire rabbia o odio attraverso le parole o le espressioni del viso è inutile, pericoloso, poco saggio, ridicolo e volgare. Non bisogna quindi mai mostrare rabbia o odio altrimenti che con le azioni. Si riuscirà a fare quest'ultima cosa in modo ancora più perfetto se si è evitata la prima. Gli animali velenosi sono solo quelli a sangue freddo.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 515-516)

5 AGOSTO

Lo splendore mattinale della vita

Schopenhauer individua come carattere distintivo dell'infanzia la regolare preponderanza del conoscere sul volere. La ragione di tale preponderanza è, a suo parere, la discrasia tra lo sviluppo fisiologico cerebrale, che egli ritiene (erroneamente) completato entro il settimo anno, e lo sviluppo fisiologico dell'apparato genitale, che termina alcuni anni piú tardi, con la pubertà. Il cervello è infatti il corrispettivo anatomico della conoscenza, come i genitali lo sono della volontà.

Nell'infanzia […] il sistema cerebrale e nervoso è, come nel genio, in netta prevalenza; giacché il suo sviluppo precede di gran lunga quello del resto dell'organismo, sicché già al settimo anno il cervello ha raggiunto la sua piena espansione e massa. […] Tardissimo comincia invece lo sviluppo del sistema genitale, e solo col sopravvenire dell'età virile irritabilità, riproduzione e funzione genitale acquistano tutta la loro forza, quando poi anche, di regola, prendono il sopravvento sulla funzione cerebrale. Con ciò si spiega che i fanciulli siano in generale cosí svegli, ragionevoli, desiderosi di sapere e pronti ad apprendere, anzi in complesso piú disposti ed atti a ogni occupazione teoretica che non gli adulti: essi hanno cioè, in seguito a quel processo di sviluppo, piú intelletto che volontà, cioè inclinazione, brama, passione. Giacché intelletto e cervello sono una cosa sola, e una cosa sola è del pari il sistema genitale con la piú violenta di tutte le brame: perciò io l'ho chiamato il fuoco della volontà. Appunto perché la terribile attività di questo sistema sonnecchia ancora, mentre quella del cervello ha già tutta la sua vivacità, la fanciullezza è il tempo dell'innocenza e della felicità, il paradiso della vita, l'Eden perduto, a cui noi continuiamo a guardare con nostalgia per tutto il resto della nostra vita. Ma la base di quella felicità è che nella fanciullezza tutta la nostra esistenza sta piú nel conoscere che nel volere; e questo stato è per di piú sostenuto anche dall'esterno dalla novità di tutti gli oggetti. Perciò il mondo, nello splendore mattinale della vita, ci sta innanzi cosí fresco, cosí magicamente sfavillante, cosí attraente. I piccoli desideri, le inclinazioni oscillanti e le piccole preoccupazioni dell'infanzia sono, rispetto a quel predominare dell'attività conoscitiva, solo un debole contrappeso. L'innocente e chiaro sguardo dei bimbi, in cui ci ristoriamo, e che giunge a volte, in alcuni di essi, alla sublime espressione contemplativa,

che Raffaello ha fatto risplendere nelle teste dei suoi angeli, si spiega con quanto detto.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1739-1741)

6 AGOSTO

Tragedia e commedia

Mentre la tragedia mette in scena il carattere inevitabile e definitivo del dolore, offrendo allo spettatore una sollecitazione estetica alla *negazione della volontà di vivere*, la commedia esprime l'ideale di *affermazione della vita*, in quanto presenta il dolore e le avversità come qualcosa di incidentale e provvisorio che, regolarmente, si risolve in una condizione finale di felicità. Tuttavia la commedia mette in risalto al contempo la ridicolezza e, quindi, l'insignificanza di tutte le passioni e le questioni che tanto agitano la vita umana. Anche la commedia, se penetrata dalla riflessione filosofica, rivela che la vita è in verità qualcosa di risibile e misero, che «sarebbe meglio non fosse».

Se […] come tendenza e fine ultimo della *tragedia* ci è risultato un volgersi alla rassegnazione, alla negazione della volontà di vivere, facilmente riconosceremo nel suo opposto, la *commedia*, l'incitamento a continuare ad affermare questa volontà. Deve bensí anche la commedia, come inevitabilmente ogni rappresentazione della vita umana, metterci sotto gli occhi dolori e contrarietà; ma essa ce li presenta come passeggieri, come risolventisi in gioia, mescolati in genere con il successo, la vittoria e la speranza, che alla fine prevalgono; e nello stesso tempo essa fa risaltare l'inesauribile materia di riso di cui è piena la vita, anzi le sue stesse contrarietà, e che ci dovrebbe conservare il buon umore in tutte le circostanze. Dice dunque, in conclusione, che nell'insieme la vita è ottima e in particolare sempre divertente. Certo però deve affrettarsi a far calare il sipario nel momento della gioia, affinché noi non vediamo quel che viene dopo; mentre la tragedia si conclude di regola in modo che dopo non possa venire nulla. E inoltre, se per una volta consideriamo seriamente quel lato burlesco della vita, quale si rivela nelle ingenue manifestazioni e nei gesti che l'imbarazzo meschino, la paura per la propria persona, la collera momentanea, l'invidia segreta e i molti affetti simili imprimono alle figure della realtà qui rispecchiata, notevolmente divergenti dal tipo della bellezza; anche da questa parte, ossia in maniera inaspettata, si forma nello spettatore riflessivo la convinzione che l'esistere e l'agire di tali esseri non possono essere scopo in sé stessi; che essi, al contrario, poterono giungere a esistere solo per una via traversa, e che ciò che cosí si rappresenta è qualcosa che in realtà sarebbe meglio non fosse.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1821-1823)

7 AGOSTO

Il talento del poeta

L'arte in generale, e quindi anche la poesia, è per Schopenhauer imitazione e comunicazione delle idee platoniche; solo che, al contrario delle arti figurative, l'arte poetica non usa immagini o forme, bensí *parole*. Il poeta deve quindi riuscire a sollecitare la fantasia dell'ascoltatore in modo tale da comunicargli qualcosa di intuitivo (le idee) mediante qualcosa di non intuitivo (il significato delle parole, ossia i «concetti»). È appunto questo il talento peculiare del poeta: delimitare la generalità del concetto fin quasi alla concretezza dell'intuizione.

Come il chimico ottiene da liquidi pienamente chiari e trasparenti, con l'unirli, precipitati solidi, cosí il poeta sa per cosí dire far precipitare dall'astratta, trasparente generalità dei concetti, con la maniera in cui li combina, il concreto, l'individuale, la rappresentazione intuitiva. Perché solo intuitivamente l'idea viene conosciuta; ma la conoscenza dell'idea è lo scopo di tutta l'arte. La maestria nella poesia, come nella chimica, rende capaci di ottenere ogni volta proprio il precipitato che ci si ripromette. A questo scopo servono i molti epiteti nella poesia, con i quali la generalità di ogni concetto viene ristretta, sempre piú, fino all'intuibilità. Omero unisce quasi a ogni sostantivo un aggettivo, il cui concetto interseca la sfera del primo concetto, restringendola subito considerevolmente, per il che già tanto piú si accosta all'intuizione. Per esempio:

Ἐν δ'ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο
Ἕλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν
(*Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,*
Trahens noctem nigram super almam terram.)[1]

E

Dal cielo azzurro spira un dolce vento
Tacito il mirto ed alto sta l'alloro[2]

fa precipitare davanti alla fantasia, da pochi concetti, tutta la delizia del clima meridionale.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 485; note)

1 La luce risplendente del Sole calò nell'Oceano,
Traendo la nera notte sull'alma terra.

Omero, *Iliade*, VIII, 485-486

2 J.W. Goethe, *Mignon*, 3-4, in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (Gli anni di apprendistato di Guglielmo Meister), libro III, cap. I.

8 AGOSTO

«Duo cum faciunt idem, non est idem»

Il carattere di ogni individuo è innato e immutabile. Questo implica che nessuno possa diventare "qualcun altro"; ciascuno di noi può essere soltanto sé stesso. Poiché l'agire di ogni persona deriva dalla fisionomia del suo carattere, lo stile di chi cerca di "caratterizzarsi" imitando un qualche modello è necessariamente privo della forza e della coerenza che costituiscono il suggello dell'originalità. Vale in questo senso il proverbio latino citato nel testo, che tradotto liberamente significa: la stessa cosa, fatta da due persone diverse, non è la stessa cosa.

Non bisogna mai prendere un'altra persona come modello per il proprio comportamento, perché la situazione, le circostanze, le condizioni non sono mai le stesse, e perché la diversità del carattere conferisce una sfumatura diversa anche all'azione, per cui: *duo cum faciunt idem, non est idem*. Si deve invece – dopo una seria riflessione e un'attenta ponderazione – agire in conformità al proprio carattere. Anche *in ambito pratico*, dunque, l'*originalità* è indispensabile; altrimenti ciò che si fa non corrisponde a ciò che si è.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 512)

9 AGOSTO

L'infrangibile letizia del liberato in vita

Se da un punto di vista metafisico (teorico) Schopenhauer esaltava l'ideale della vita ascetica come l'unico vero mezzo di liberazione dall'esistenza e dal suo dolore, la sua condotta pratica seguí tutt'altro criterio, dal momento che non rinunciò ai piaceri della vita ed ebbe numerose avventure galanti. Come scrive scherzosamente Franco Volpi, «predicava male ma razzolava bene» («Introduzione» a *L'arte di trattare le donne*, Adelphi, Milano 2005[8], p. 21). Si deve tenere presente che Schopenhauer intendeva fornire un'etica descrittiva, non prescrittiva; gli interessava cioè spiegare l'agire umano, e quindi anche quella possibilità estrema e rarissima rappresentata dall'ascesi. Chi, spezzando il giogo che lo tiene legato al mondo (a *qualsiasi* mondo), nega in sé la volontà di vivere, coincide con il «liberato in vita» di cui parlano i testi indiani: esteriormente costui calca ancora le vie dell'«essere» (cioè del fenomeno della volontà di vivere), ma interiormente dimora nell'ineffabile e trasparente pace del «nulla».

Come sopra abbiamo visto il malvagio soffrire, per la violenza del suo volere, di un costante, divorante tormento intimo, e placare la rabbiosa sete della volontà individuale da ultimo, quando tutti gli oggetti del volere sono esauriti, con la vista delle pene altrui; cosí, per contro, colui che è giunto alla negazione della volontà di vivere, per quanto il suo stato, visto dall'esterno, sia povero, senza gioia e pieno di privazioni, è colmo di intima letizia e di vera pace celeste. Non è l'irrequieto empito vitale, la gioia esultante, che ha come condizione precedente o susseguente un forte dolore, quali formano la condotta dell'uomo amante della vita; ma è una pace imperturbabile, una calma profonda e intima serenità, uno stato a cui noi, quando ci viene messo sotto gli occhi o davanti all'immaginazione, non possiamo guardare senza il piú grande desiderio, riconoscendolo subito come la sola cosa giusta, che vale infinitamente piú di ogni altra, e per cui il nostro spirito migliore ci grida il grande *sapere aude*. […]
Un tale uomo, che, dopo molte aspre lotte contro la propria natura, ha infine riportato piena vittoria, sopravvive soltanto come puro essere conoscente, come limpido specchio del mondo. Niente piú lo può impaurire, niente agitarlo, giacché tutti i mille fili del volere che ci tengono legati al mondo, e che come brama, paura, invidia, collera ci trascinano in qua e in là, con costante dolore, egli li ha recisi. Egli

guarda ora indietro, tranquillo e sorridente, alle fantasmagorie di questo mondo, che potevano una volta agitare e angustiare anche il suo animo, ma che ora gli stanno davanti indifferenti come i pezzi degli scacchi a gioco finito, o come al mattino i costumi da mascherata smessi, le cui forme ci avevano stuzzicati e inquietati nella notte di carnevale. La vita e le sue forme gli fluttuano ancora davanti solo come un'apparizione fugace, come nel dormiveglia un lieve sogno mattutino, attraverso il quale già traspare la realtà, e che non può piú ingannare: e come questo appunto quelle svaniscono infine, senza brusco trapasso.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 755-757)

10 AGOSTO

Stelle cadenti, pianeti e stelle fisse

Ci sono due categorie di scrittori: quelli che scrivono per ottenere successo, gloria e guadagni, e quelli per i quali la scrittura è un fine in sé. I primi sono come delle *stelle cadenti* – perché, dopo un effimero e sorprendente bagliore, subito dileguano – oppure, nel migliore dei casi, come *pianeti* o corpi vaganti nello spazio (il termine greco *planètes* vuol dire «errante», «vagante»): si trattengono un po' piú a lungo nell'orizzonte celeste, ma brillano di luce riflessa. Gli autori che scrivono per genuina vocazione costituiscono in ogni epoca un'esigua minoranza; tra loro, pochissimi riescono a produrre opere immortali che, come *stelle fisse*, illuminano per sempre, da quel momento in poi, il cammino dell'umanità.

Gli *scrittori* possono essere suddivisi in stelle cadenti, pianeti e stelle fisse. – Le prime producono momentanei colpi di scena: si guarda in alto, si grida «guarda lí!», ed ecco che sono già scomparse per sempre. – I secondi, e cioè gli astri che errano e vagabondano per il cielo, durano molto di piú. Spesso brillano piú delle stelle fisse, se pure solo in virtú della loro vicinanza, e gli incompetenti li confondono con esse. Ma anche i pianeti devono presto cedere il loro posto; inoltre, brillano di luce non propria e hanno un raggio d'azione limitato ai loro compagni di viaggio (i contemporanei). Essi mutano e si trasformano: un moto di rivoluzione della durata di qualche anno è il loro destino. – Solo le stelle fisse sono immutabili: persistono immote nel firmamento, hanno luce propria e propagano il loro effetto su qualsiasi epoca, dal momento che, non avendo alcuna parallasse, non mutano aspetto in base al cambiamento del nostro punto di vista. A differenza degli altri astri, esse non appartengono a *un solo* sistema (nazione), bensí all'universo. Tuttavia, proprio a causa dell'altezza della loro posizione, la loro luce impiega di solito molti anni prima di divenire visibile a chi abita sulla Terra.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 495)

11 AGOSTO

Pagine di uno stesso libro

L'affinità tra la vita e il sogno è stata descritta in Oriente molto prima che in Occidente; alcuni testi dell'induismo definiscono l'universo come il sogno dell'unico Essere che veramente esiste. La metafora della sapienza come «risveglio» dall'ignoranza è ricorrente nel buddhismo, ma compare anche in Eraclito e Platone. Richiamandosi a questa universale tradizione (che attraversa grandi autori moderni, come Shakespeare e Calderón de la Barca), Schopenhauer afferma che la «vita» e i «sogni» sono le pagine di un medesimo libro, perché appartengono a quel grande e complessivo *sogno* in cui consiste il mondo (come fenomeno della volontà di vivere). In base al modo in cui leggiamo o sfogliamo le pagine di questo "libro" – se interamente e nel loro ordine, oppure sconnessamente e a salti – si verifica ciò che denominiamo rispettivamente «essere desti» o «sognare».

La vita e i sogni sono pagine di uno stesso, identico libro. La lettura fatta di seguito si chiama vita reale. Ma quando la normale ora di lettura (il giorno) è finita ed è venuto il momento del riposo, spesso noi sfogliamo ancora oziosamente, aprendo il libro, senza ordine e connessione, ora a una pagina ora a un'altra: talvolta è una pagina già letta, talvolta una pagina non ancora conosciuta, ma sempre dello stesso libro. Cosí una pagina letta isolatamente è in verità senza connessione con la lettura completa fatta ordinatamente; non per questo tuttavia essa differisce troppo da quest'ultima, se si pensa che anche l'intera lettura ordinata comincia e finisce del pari improvvisamente ed è quindi da considerare solo come una pagina isolata piú lunga.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 69)

12 AGOSTO

Il dí di festa delle Muse

L'arte autentica è fine a sé stessa; praticarla per ottenere un guadagno materiale significa profanare uno dei piú nobili santuari dello spirito umano. In ogni arte si celebra la vera *festa* originaria dell'umanità, perché ci si solleva al di sopra del mondo per contemplarlo puramente, senza piú servirlo; essa è quindi essenzialmente vocazione, non professione. Citando la poesia *Der Sänger* (*Il cantore*) di Goethe, Schopenhauer intende affermare nel modo piú deciso che l'unica adeguata ricompensa dell'arte è l'arte stessa: nessuna "merce" potrà mai eguagliare l'inestimabile fiore delle Muse.

Un uomo che si proponga di vivere del favore delle Muse, intendo dire delle proprie doti poetiche, mi sembra abbastanza simile a una ragazza che vive della propria avvenenza. Entrambi profanano, per un vile guadagno, ciò che dovrebbe essere il libero dono della loro dimensione piú intima. Entrambi sono affetti da esaurimento, ed entrambi fanno di solito una fine spregevole. Perciò, non degradate la vostra Musa a prostituta; il motto del poeta sia piuttosto:

Come l'uccello che dimora
in mezzo ai rami, canto;
la canzone che erompe dalla gola
è un compenso ricco e lauto*.

Le doti poetiche appartengono infatti al dí di festa, non al giorno lavorativo della vita.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 468)

* J.W. Goethe, *Tutte le poesie*, ed. diretta da R. Fertonani, con la collaborazione di E. Ganni, Prefazione di R. Fertonani, Mondadori, Milano 1989, vol. 1, tomo I, p. 199. [A.N.]

13 AGOSTO

Eterna giustizia

Nel mondo dell'esperienza colpa e sofferenza sono sempre disgiunte, sia perché colui che infligge il male e colui che lo subisce non sono la medesima persona, sia perché, anche nel caso in cui il malvagio soffra per le conseguenze delle sue azioni (quando, per esempio, viene "assicurato alla giustizia"), delitto e castigo sono separati da un certo lasso di tempo. Da un punto di vista metafisico, invece, colpa e sofferenza sono cosí intimamente unite da identificarsi l'una con l'altra, perché qui non vale alcuna distinzione tra tormentatore e tormentato: entrambi sono solo fenomeno dell'unica volontà di vivere. In questo senso Schopenhauer parla di una «eterna giustizia» che, a differenza di quella umana, non è soggetta al caso e all'errore, ma è assolutamente immediata, certa e infallibile. Questo discorso non annulla la colpa dell'offensore né rende autoinflitta o meritata qualsiasi sofferenza; finché si rimane all'interno della considerazione fenomenica delle cose, la differenza tra gli individui permane. Schopenhauer intende piuttosto sostenere che, in una considerazione delle cose *sub specie aeternitatis*, sussiste un perfetto equilibrio retributivo tra sofferenza inflitta e subita, o tra colpa e pena, perché, al di là dell'illusorietà fenomenica, l'unico essere che infligge, merita e quindi "giustamente" subisce ogni possibile sofferenza è la volontà di vivere.

La diversità fra colui che infligge la sofferenza e colui che è destinato a sopportarla è solo fenomeno e non riguarda la cosa in sé, la quale è la volontà in entrambi vivente che qui, ingannata dalla conoscenza legata al suo servizio, disconosce sé stessa e, nel cercare in *uno* dei suoi fenomeni un accresciuto benessere, produce nell'*altro* grande dolore e cosí, trascinata dal suo violento impulso, affonda i denti nella sua stessa carne, non sapendo di ledere sempre e solo sé stessa e in tal modo rivelando per il mezzo dell'individuazione il conflitto con sé stessa che si porta in seno. Il tormentatore e il tormentato sono una sola cosa. Quello erra perché non si crede partecipe del tormento, questo perché non si crede partecipe della colpa. Se a tutt'e due loro si aprissero gli occhi, colui che infligge il dolore capirebbe che vive in tutto ciò che nel vasto mondo soffre tormento e, se dotato di ragione, si chiederebbe invano perché sia stato chiamato a esistere in tanto dolore, che non vede come sia meritato; e il tormentato capirebbe che ogni malvagità che viene commessa o che è mai stata commessa al mondo proviene da quella volontà che costituisce anche il suo essere e si manifesta anche in lui, e che egli, attraverso questo suo fenomeno e l'affermazione di esso, ha

preso su di sé tutti i dolori che da tale volontà scaturiscono, e a ragione li sopporta, finché è questa volontà.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 691)

14 AGOSTO

Il castigo dell'esaudimento

L'esaudimento di un desiderio ne mette sempre anche a dura prova la bontà: chi non si è mai pentito di aver voluto e, quindi, conseguito una certa cosa? Nella *Satira* X Giovenale mette a nudo l'insensatezza dei desideri umani, mostrando la vanità delle cose che la maggior parte delle persone chiede agli dèi: ricchezza, fama, potere, bellezza, longevità. Si tratta di beni illusori, perché finiscono col produrre perlopiú sofferenza (la longevità, per esempio, implica inevitabilmente la desolazione della vecchiaia). In questa luce Schopenhauer descrive la propria irresistibile attitudine all'autocritica retrospettiva. Non si tratta di un "demone" socratico che inibisca dal compiere una certa azione, ma di una severa e lucida riconsiderazione di ciò che si è già desiderato e *quindi* compiuto. Emerge qui una peculiare deformazione professionale del filosofo, che dirige anche contro sé stesso quella continua e corrosiva attività di pensiero che pone tutto in questione e solleva il dubbio là dove, fino a un attimo prima, sussisteva una paga e quieta certezza.

Nella mia testa c'è un permanente partito d'opposizione che, pur senza essere sempre nel giusto, polemizza retrospettivamente su tutto ciò che ho compiuto o deciso, quand'anche in seguito a una riflessione attenta. Certamente, non è che una forma dello spirito di analisi e di correzione; però mi rivolge spesso rimproveri immeritati. Suppongo che ciò capiti anche a diverse altre persone; chi mai, infatti, può fare a meno di dire a sé stesso:

Quid tam dextro pede concipis, ut te
conatus non poeniteat, votique peracti?*

(*Parerga e paralipomena* II, p. 665)

* Cfr. Decimo Giunio Giovenale, *Satire* (X, 5-6), Introduzione, traduzione e note di M. Ramous, Garzanti, Cernusco 1996, pp. 242-243: «Qual è l'impresa iniziata col piede giusto / della quale poi non accadde / che dovessi pentirti / d'averla intrapresa e portata a termine?». [A.N.]

15 AGOSTO

«Alla Madonna Sistina»

Dal 1814 al 1818 Schopenhauer visse a Dresda, dove concepí e scrisse la sua opera principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Nella Gemäldegalerie della città ebbe modo di ammirare la *Madonna Sistina* di Raffaello, che già il poeta Wilhelm Schlegel aveva celebrato alcuni anni prima nel dialogo *I dipinti*, apparso nel 1799 sulla celebre rivista *Athenäum*. Nei suoi manoscritti Schopenhauer nomina questo quadro come uno dei massimi capolavori di ogni tempo, insieme al *Don Giovanni* di Mozart, all'*Amleto* di Shakespeare e al *Faust* di Goethe. La poesia che segue, pubblicata in *Parerga e paralipomena* (1851), risale al periodo di Dresda.

Dresda, 1815
Alla Madonna Sistina

Ella lo porta nel mondo; e inorridito egli scorge
La caotica bolgia dei suoi orrori
La ferina frenesia del suo furore
La mai risanata follia del suo tumulto
La pena mai placata dei suoi tormenti –
Inorridito: eppure pace e fiducia
E fulgore di vittoria irradia il suo occhio, annunciando
Già di Redenzione l'eterna certezza.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 721)

16 AGOSTO

La piú benigna delle illusioni

Ogni grande impresa – storica, politica, militare, culturale, religiosa – si scontra con il fatto che il risultato effettivo dell'agire umano è perlopiú differente dal fine inizialmente perseguito, anche perché l'interazione antagonistica con la realtà delle cose e con gli altri individui fa sorgere via via, nello stesso soggetto agente, fini ulteriori, complementari o alternativi rispetto a quello iniziale. Questo principio, già formulato chiaramente da Giambattista Vico, è stato denominato dallo psicologo Wilhelm Wundt (16 agosto 1832-31 agosto 1920) «eterogenesi dei fini».

Una delle piú grandi e frequenti follie consiste nel fare *per la vita progetti di lunga portata*, in qualunque modalità possibile. Nel farli si calcola innanzitutto una vita umana intera e compiuta, che tuttavia pochissimi raggiungono; ma, anche per chi vive cosí a lungo, la vita è comunque troppo breve per piani del genere, perché la loro realizzazione richiede sempre molto piú tempo di quanto si era pensato; essi inoltre, come tutte le cose umane, sono cosí esposti al fallimento e agli ostacoli che raramente vengono portati a termine. Infine, se anche si raggiunge tutto questo, non si è calcolato il fatto che la persona stessa cambia con gli anni e non mantiene le medesime capacità di realizzazione e di godimento: ciò per cui ha lavorato tutta una vita gli risulta infruibile in età avanzata – per esempio, non è piú in grado di occupare la posizione ottenuta con tanta fatica, sicché le cose per lui arrivano troppo tardi; oppure, all'inverso, è lui a essere in ritardo rispetto alle cose, se aveva programmato di produrre e realizzare qualcosa di particolare: il gusto dei tempi è cambiato e una nuova generazione non ha piú interesse per quel progetto, oppure altri lo hanno preceduto dalla via piú breve: *Quid aeternis minorem / Consiliis animum fatigas?* (Orazio, *Odi*, II, 11)*.
La causa di questo frequente errore è l'illusione naturale per cui la vita, vista dal lato d'ingresso, appare senza fine, mentre se la si guarda all'indietro, dal termine del percorso, appare estremamente breve (binocolo da teatro). Vero è però che tale illusione ha il suo risvolto positivo: senza di essa, infatti, difficilmente si compirebbe mai qualcosa di grande.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, pp. 598-599; nota omessa)

* «Perché affatichi con propositi immortali l'animo, che è tanto da meno?» (Orazio, *Odi*, II, 11, 11-12, in Quinto Orazio Flacco, *Le opere*, a cura di T. Colamarino e D. Bo, Einaudi, Torino 1957, p. 62).

17 AGOSTO

Leggere e pensare

Riempire la propria mente con una mole eccessiva di pensieri altrui significa renderle difficile o impossibile pensare in proprio; la giusta dose di informazioni da assimilare è quella che la mente riesce a vagliare e rielaborare attivamente. Lo studio delle grandi opere dell'ingegno umano, se coltivato come puramente fine a sé stesso, diviene di ostacolo alla creazione di opere nuove e grandi. Il pensiero autonomo costituisce il vero e ultimo scopo, il fiore piú alto, dello studio e della cultura – anche se può comportare il disaccordo con i propri maestri effettivi o ideali. Un celebre motto attribuito ad Aristotele (si tratta in realtà di una formula che compendia e semplifica un passo dell'*Etica Nicomachea*) recita appunto: «Amo Platone, ma amo di piú la verità».

Il furore di lettura della maggior parte dei dotti è una specie di *fuga vacui*, una fuga dal vuoto di pensiero dei loro cervelli, che attira dentro con forza sostanza estranea: per avere pensieri, devono leggere pensieri, come i corpi inanimati ricevono il movimento solo dall'esterno, mentre coloro che sono dotati di pensiero proprio sono come i corpi vivi, che si muovono da sé. È addirittura pericoloso leggere su di un soggetto prima di avervi riflettuto noi stessi. Giacché allora con la nuova materia si introduce insieme nella mente l'altrui concezione e trattazione di essa, e tanto piú, quanto piú indolenza e apatia consigliano di risparmiarsi la pena del pensare e di accettare e far valere quel che è già bell'e pensato. Questo poi si annida dentro, e da allora in avanti i pensieri su quell'argomento continuano a prendere la via consueta, come i ruscelli convogliati in canali: trovarne una propria, una nuova, è allora doppiamente difficile. […] Certamente lo spirito ha bisogno di nutrimento, di materia dall'esterno. Ma come tutto ciò che mangiamo non viene assorbito subito dall'organismo, bensí solo in quanto sia stato digerito, sí che soltanto una piccola parte ne viene effettivamente assimilata, mentre il resto viene di nuovo espulso – per cui il mangiar piú di quanto si possa assimilare è inutile e anzi nocivo; esattamente allo stesso modo stanno le cose con quello che leggiamo: solo in quanto fornisca materia al pensare, esso accresce la nostra intelligenza e il nostro vero sapere.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1161-1163)

18 AGOSTO

La morte del buono e del malvagio

«Buono» è secondo Schopenhauer colui che, scorgendo sé stesso in tutti gli esseri senzienti, considera ogni sofferenza *come propria*. La bontà costituisce pertanto la realizzazione pratica di una fondamentale verità metafisica: tutte le cose sono manifestazioni di un'unica universale essenza, sí che la molteplicità e l'esistenza separata degli enti concernono solo l'illusione fenomenica, non la cosa in sé. Intuendo sé stesso in tutti gli esseri, l'«uomo buono» espande in essi la propria coscienza, sí che, quando sopraggiunge la morte, sente di continuare a vivere in tutto ciò che esiste. Il malvagio, al contrario, presuppone e fa valere una differenza essenziale tra sé e gli altri, perché ama soltanto la propria persona, e in tal modo si condanna a non poter essere altro che sé stesso. La morte compare quindi, dinanzi ai suoi occhi, con il suo volto piú orrendo: come annientamento totale e irrevocabile.

L'uomo buono scorge sé stesso in tutti gli esseri viventi e vive quindi in tutto ciò che ha vita; poiché la sua esistenza si fonde con quella di tutto il vivente che lo circonda, egli perde con la morte soltanto una parte infinitamente piccola della sua esistenza. Al *malvagio*, invece, tutta l'esistenza reale appare limitata al suo *Io* – un Io che un abisso profondo separa da qualsiasi altro vivente come da un *Non-Io*; vivendo ed esistendo esclusivamente nella propria persona, al momento della morte egli vede inabissarsi insieme a sé stesso tutto il mondo. Da qui deriva, almeno in gran parte, il diverso modo in cui essi affrontano la morte.
Chiunque ami un essere qualsiasi quasi quanto sé stesso – si tratti del proprio figlio, della propria moglie, del proprio amico – muore, se quell'essere gli sopravvive, soltanto a metà; chi non ha mai amato nient'altro che sé stesso, beve il calice della morte sino in fondo.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, pp. 406-407)

19 AGOSTO

Estetica dell'architettura

Schopenhauer classificava le arti in base all'idea platonica espressa da ciascuna. Alla gerarchia delle idee corrisponde pertanto una parallela gerarchia delle arti. Poiché il piú basso grado di manifestazione della volontà di vivere è costituito dalle forze naturali (il grado piú alto, invece, dall'uomo), l'architettura, che esprime appunto le idee di tali forze, occupa il livello piú basso della gerarchia. La bellezza di un'opera architettonica consiste innanzitutto nell'evidenza della sua stabilità, la quale è possibile solo attraverso un equilibrio progettato e predisposto tra la gravità, che tira verso il basso, e la rigidità della materia, che resiste a questa tensione. In ogni opera architettonica riuscita sussiste inoltre un nesso organico tra la posizione, la dimensione e la forma delle singole parti, da un lato, e la stabilità complessiva, dall'altro, tale che, se una parte qualsiasi venisse rimossa, l'opera crollerebbe necessariamente. Infine, tutte queste caratteristiche devono risultare funzionali a un determinato percorso della luce, che deve essere «intercettata, ostacolata e riflessa» dalla massa dell'edificio secondo calcoli precisi.

Se ora consideriamo l'*architettura*, meramente in quanto arte bella, prescindendo dalla sua destinazione a fini pratici, nei quali essa serve la volontà e non la conoscenza pura, e dunque non è piú arte nel nostro senso; non possiamo attribuirle nessun'altra finalità se non quella di portare a chiara evidenza alcune di quelle idee, che sono gli infimi gradi di oggettità della volontà: vale a dire la gravità, la coesione, la solidità, la durezza, queste proprietà generali della pietra, queste prime, piú semplici e piú opache qualità visibili della volontà, note di basso continuo della natura; e poi accanto a esse la luce, che per molti versi è un contrapposto di quelle. Anche in questo bassissimo grado di oggettità della volontà vediamo già la sua essenza rivelarsi in discordia, giacché la lotta fra gravità e solidità è in realtà la sola materia estetica dell'architettura come arte: farla risaltare in maniera molteplice e perfettamente chiara è il suo compito. Essa lo assolve precludendo a queste forze inestirpabili la via piú breve verso la loro soddisfazione e trattenendole con una deviazione, per cui la lotta viene prolungata e l'inesauribile contendere delle due forze diviene visibile in svariati modi. Abbandonata alla sua tendenza originaria, tutta la massa dell'edificio formerebbe un mero ammasso, congiunto il piú saldamente possibile al corpo terrestre, verso cui la gravità, come la quale qui la volontà appare,

preme incessantemente, mentre la solidità, anch'essa oggettità della volontà, fa resistenza. Ma proprio questa tendenza, questo contendere, viene dall'architettura ostacolato nel suo soddisfacimento immediato, e gliene viene consentito solo uno mediato, per vie indirette. Qui per esempio la travatura può premere la terra solo per mezzo della colonna; la volta deve reggere sé stessa, e solo con la mediazione dei pilastri può soddisfare il suo tendere verso la massa terrestre ecc. […] Un rapporto affatto speciale hanno poi le opere di architettura con la luce; in pieno sole e con il cielo azzurro come sfondo, esse divengono doppiamente belle, producendo ancora un effetto del tutto diverso al chiaro di luna. Perciò anche nel costruire una bell'opera di architettura si tiene sempre particolarmente conto degli effetti di luce e della sua esposizione. Tutto ciò ha bensí la sua ragione per la maggior parte nel fatto che solo un'illuminazione chiara e netta rende veramente visibili tutte le parti e le loro relazioni; ma io sono inoltre dell'opinione che l'architettura sia destinata a rivelare, oltre alla gravità e alla solidità, in pari tempo anche l'essenza, a queste del tutto opposta, della luce. In quanto cioè viene intercettata, ostacolata e riflessa dalle grandi masse opache, nettamente delineate e variamente conformate, la luce dispiega la sua natura e le sue proprietà nel modo piú puro e piú chiaro, con grande godimento di chi guarda, dato che la luce è la piú lieta delle cose, come condizione e correlato oggettivo del piú perfetto modo intuitivo di conoscere.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 429-435)

20 AGOSTO

Il piú regale tra coloro che donano

Il concetto di caso designa la mancanza di un nesso necessario tra due o piú eventi concomitanti. Si ritiene casuale ciò che non sembra sottostare né alle forze umane né a una qualsiasi legge naturale o divina. In virtú di questa assoluta insubordinazione, i doni del caso sono per definizione *gratuiti*. Il caso dona non perché "costretto", ma per pura e semplice benevolenza, come il piú potente dei re che non è obbligato nei confronti di nessuno.

Chi è, tra tutti *coloro che donano*, l'unico che, donando, ci mostra al contempo, nel modo piú chiaro, che non abbiamo alcun diritto di ricevere i suoi doni, che li dobbiamo non al nostro valore ma soltanto alla sua benevolenza, e che da questo possiamo trarre la gioiosa speranza di continuare a ricevere umilmente altri doni immeritati? È il caso. Il caso conosce l'*arte regale* di far capire che, rispetto al suo favore e alla sua grazia, qualsiasi merito è impotente e non vale nulla.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 18)

21 AGOSTO

Il carattere nazionale dei Francesi

Ciò che siamo nella coscienza degli altri ha un valore solo indiretto e illusorio, perché la condizione reale ed effettiva di ciascuno dipende da ciò che egli è e possiede; per questo, nella tripartizione dei beni della vita umana Schopenhauer colloca ciò che si è per gli altri («ciò che uno *rappresenta*») in una posizione subordinata rispetto «a ciò che uno *è*» e «ciò che uno *ha*». Questo discorso è distantissimo da quello di Hegel, che nella *Fenomenologia dello spirito* sottolinea al contrario l'importanza decisiva che per l'uomo in quanto «autocoscienza» riveste il «riconoscimento» da parte delle altre autocoscienze (cioè degli altri esseri umani). Schopenhauer ritiene che in nessun popolo la tendenza a sopravvalutare l'importanza dell'opinione altrui sia cosí spiccata come in Francia, definita ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* «la nazione d'Europa piú amante della vita, piú allegra, piú sensuale e frivola» (p. 765).

Di fatto, l'importanza che attribuiamo all'opinione altrui e la nostra costante preoccupazione al riguardo superano di regola quasi ogni ragionevole intento, sí da poter essere considerate come una specie di mania universalmente diffusa o, piuttosto, innata. In tutto ciò che facciamo o non facciamo, l'opinione degli altri viene presa in considerazione quasi prima di ogni altra cosa; e, se riflettiamo in modo attento, vedremo derivare da tale preoccupazione quasi la metà di tutti i dispiaceri e le ansie che abbiamo provato. Essa è infatti alla base del nostro integrale senso di noi stessi, cosí spesso offeso perché cosí morbosamente sensibile, di tutte le nostre vanità e ambizioni, come pure della nostra ostentazione e delle nostre millanterie. Senza una tale preoccupazione e dipendenza, il lusso varrebbe a malapena un decimo di ciò che vale. Su di essa si basano ogni possibile orgoglio, *point d'honneur* e *puntiglio**, per quanto pure differenti possano essere in genere e ambito – e quali sacrifici spesso non richiedono! Quella preoccupazione si manifesta già nell'infanzia, e poi a ogni età, ma, nel modo piú forte, nella vecchiaia; infatti, quando la capacità di godere dei piaceri dei sensi si esaurisce, la vanità e l'arroganza devono dividere il loro predominio soltanto con l'avarizia. La preoccupazione per l'opinione altrui è osservabile con la massima chiarezza nei Francesi, nei quali essa è del tutto endemica e si esprime spesso nella piú stucchevole sete di onori, nella piú risibile vanità nazionale e nella piú sfacciata vanagloria; in tal modo il loro sforzo si vanifica da solo, rendendoli lo zimbello delle altre nazioni, e *grande nation* è divenuto un epiteto

canzonatorio.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 393-394)

* In italiano nel testo. [A.N.]

22 AGOSTO

Scegliere l'amato

Come gli uomini, cosí anche le donne quando si innamorano «non sono guidate dal gusto, bensí dall'istinto»; esse prediligono (in modo parzialmente inconscio) le caratteristiche maschili piú funzionali alla procreazione e alla protezione della prole. I criteri di scelta e di selezione tra i potenziali partner derivano infatti dal vero scopo dell'amore sessuale: la prosecuzione della specie. Nonostante la potenza e la suggestività dell'analisi, Schopenhauer appare troppo assertivo nelle sue spiegazioni e conclusioni – dimentica forse un incontestabile detto della saggezza popolare: «l'amore è cieco».

I criteri inconsapevoli che vengono d'altra parte seguiti nell'inclinazione delle donne non possiamo naturalmente indicarli con tanta esattezza. In complesso si può affermare quanto segue. Esse danno la preferenza all'età fra i trenta e i trentacinque anni, specialmente rispetto a quella degli adolescenti, che pure rappresentano propriamente la massima bellezza umana. La ragione è che esse non sono guidate dal gusto, bensí dall'istinto, che riconosce nell'età suddetta l'acme della forza generativa. In genere badano poco alla bellezza, specie a quella del viso: è come se prendessero solo su di sé il compito di passarla al figlio. Sono principalmente conquistate dalla forza e dal coraggio a essa collegato dell'uomo, perché queste qualità promettono la generazione di figli robusti e insieme un valido protettore dei medesimi. Ogni difetto fisico dell'uomo, ogni divergenza dal tipo, la donna può, rispetto al figlio, eliminarli nella generazione o perché ella stessa è perfetta nelle stesse parti del corpo, o perché eccede addirittura dal lato opposto. Ne sono eccettuate soltanto *quelle* qualità dell'uomo che sono specifiche del suo sesso e che quindi la madre non può dare al figlio: tra esse sono la struttura maschile dello scheletro, le spalle larghe, le anche strette, le gambe diritte, la forza muscolare, il coraggio, la barba ecc. Di qui proviene che le donne amino spesso gli uomini brutti, e mai però un uomo non virile: perché non ne possono neutralizzare i difetti.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2015)

23 AGOSTO

Lo stato originario di tutte le cose

Poiché la volontà di vivere, che costituisce l'intima essenza di tutte le cose, è un impulso cieco e privo di conoscenza, la condizione prima e originaria di ogni essere è l'incoscienza; quest'ultima rappresenta la «base dalla quale scaturisce» eventualmente, e cioè solo in alcuni esseri, «la coscienza». Schopenhauer usa il termine alchemico *Basis* per indicare che lo stato incosciente è il vero e proprio "substrato" da cui si sviluppa, come una conseguenza secondaria e derivata, la vita cosciente. Tale originarietà è confermata dalla necessità fisiologica del sonno, tipica di tutti gli esseri coscienti: essa rivela il bisogno di ritornare periodicamente a quello stato primigenio e oscuro da cui tutto quanto è emerso.

L'incoscienza è lo stato originario e naturale di tutte le cose, e quindi anche la base dalla quale scaturisce, in particolari specie di esseri, la coscienza come la loro piú alta efflorescenza, per cui poi anche l'incoscienza continua a prevalere. Conformemente la maggior parte degli esseri è priva di coscienza: essi agiscono nondimeno secondo le leggi della loro natura, ossia della loro volontà. Le piante hanno al massimo qualcosa di debolmente analogo alla coscienza, gli animali piú bassi ne hanno appena un barlume. Ma anche dopo che essa, attraverso tutta la serie degli animali, è salita fino all'uomo e alla sua ragione, l'incoscienza della pianta, da cui essa è scaturita, rimane ancora la sua base, e la si può avvertire nella necessità del sonno, come appunto anche in tutte le grandi ed essenziali imperfezioni qui elencate di ogni intelletto prodotto dalle funzioni fisiologiche; di un altro però non abbiamo nessuna idea.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1281)

24 AGOSTO

La dura pietra di paragone delle nostre credenze

Dal 1562 al 1598 la Francia fu attraversata da una serie di conflitti tra cattolici e ugonotti. L'episodio piú cruento si consumò a Parigi nel 1572: tra il 23 e il 24 agosto (data, quest'ultima, che la Chiesa cattolica ha consacrato a San Bartolomeo) piú di 2.000 ugonotti parigini e di altre città francesi, confluiti a Parigi per le nozze tra l'ugonotto Enrico III di Borbone e la cattolica Margherita di Valois, furono uccisi a tradimento, con efferata violenza, da una folla di fanatici cattolici. Schopenhauer cita questo e altri tristi episodi della storia della civiltà cristiano-europea per sostenere che la fede religiosa, e cioè la credenza in determinati dogmi, non ha alcun effetto sulle qualità morali degli individui o dei popoli. Ciascuno crede realmente non tanto in ciò in cui dice – o *crede* – di credere, quanto in ciò che il suo *agire* effettivo esprime.

La morale del cristianesimo è di natura di gran lunga superiore a quella delle altre religioni che sono apparse in Europa; ma se uno volesse credere perciò che la moralità europea sia migliorata in quella stessa misura e che almeno oggi eccella tra quelle contemporanee, non solo lo si potrebbe subito convincere che tra i maomettani, i ghebri[1], gli indú e i buddhisti si trova almeno altrettanta onestà, fedeltà, tolleranza, mansuetudine, beneficenza, nobiltà d'animo e abnegazione che tra i popoli cristiani; ma addirittura che la lunga lista delle crudeltà disumane che hanno accompagnato il cristianesimo, nelle numerose guerre di religione, nelle crociate ingiustificabili, nello sterminio di una gran parte degli indigeni d'America e nella colonizzazione di questo continente con gli schiavi neri deportati dall'Africa, strappati senza diritto, senza l'ombra di un diritto, alle loro famiglie, alla loro patria e al loro continente, e condannati ai lavori forzati a vita[2], nelle incessanti persecuzioni degli eretici, nei tribunali dell'inquisizione che gridano vendetta al cielo, nella notte di San Bartolomeo, nell'esecuzione dei diciottomila Olandesi disposta dal Duca d'Alba ecc. ecc., farebbe temere un tracollo della bilancia a sfavore del cristianesimo. Ma in generale, se si paragona la morale eccellente che è predicata dalla religione cristiana e piú o meno da ogni altra religione con la pratica dei suoi fedeli, e si immagina a che punto si arriverebbe in ciò qualora il braccio secolare non impedisse i delitti, anzi che cosa dovremmo temere, qualora anche per un solo giorno tutte le leggi fossero soppresse; si dovrà confessare che l'effetto di tutte le religioni sulla moralità è in realtà scarsissima.

Certo di tutto questo ha colpa la debolezza della fede. In teoria e finché si rimane nel campo delle considerazioni devote, a ognuno la propria fede appare salda. Ma l'azione è la dura pietra di paragone di tutti i nostri convincimenti: quando si arriva a essa e la fede deve essere provata con grandi rinunce e gravi sacrifici, ecco che si rivela la sua debolezza.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 643-647; note a pp. 748 e 645)

1 Adepti della religione di Zoroastro.

2 Ancora oggi, secondo Buxton, *The African slavetrade*, 1839, il loro numero si accresce *ogni anno* di circa 150.000 nuovi Africani, e piú di 200.000 altri periscono miseramente durante la loro cattura e il loro viaggio.

25 AGOSTO

Morire con le armi in mano

La conoscenza del pensiero di Schopenhauer costituí un evento decisivo per la storia personale e intellettuale di Friedrich Nietzsche (15 ottobre 1844-25 agosto 1900), anche se gli studi recenti hanno messo in luce l'eterodossa eccentricità del suo "schopenhauerismo". Ne *La nascita della tragedia* (1872) Nietzsche paragona Schopenhauer alla figura del Cavaliere che, nella celebre incisione di Dürer, incede con accanto la Morte e il Diavolo. Schopenhauer è ai suoi occhi un impavido cavaliere della verità che, sfidando l'ostinata e ostile ottusità del genere umano, ha osato frantumare tutte le illusioni che rendono sopportabile l'esistenza. In *Schopenhauer come educatore* (1874) Nietzsche cita il passo che segue, tratto da *Parerga e paralipomena*, per ritrarre la figura ideale del filosofo che, eroicamente, ama la verità piú di sé stesso.

Una *vita felice* è impossibile; il massimo che l'essere umano può ottenere è una *vita eroica*. Quest'ultima è la vita di chi, in qualunque modo o situazione, combatte tra enormi difficoltà per un qualsiasi bene comune, e alla fine vince; ma viene poi ricompensato male, oppure non viene ricompensato affatto. Resta quindi, come il principe del *Re Cervo* di Gozzi, pietrificato, ma in una nobile posizione e con un magnanimo portamento. *On meurt les armes à la main*[*].
Il suo ricordo rimane e viene celebrato come quello di un *eroe*; la sua *volontà*, mortificata per una vita intera da pena e fatica, insuccesso e ingratitudine del mondo, si estingue nel *nirvana*.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 349)

[*] «Moriamo con le armi in mano». (Voltaire, Lettera a M. Le Comte d'Argental del 3 novembre 1766, in *Œuvres complètes de Voltaire*, 52 voll., Garnier, Paris 1877-1883, vol. 44, p. 486). [A.N.]

26 AGOSTO

Il «bellum omnium contra omnes» dei filosofi

Mentre le opere poetiche di differenti autori – per quanto eterogenee nella struttura, nell'argomento e nello stile – possono coabitare pacificamente l'Olimpo dell'arte, i sistemi filosofici sono sempre ed essenzialmente in competizione tra loro, perché ciascuno di essi pretende di fornire l'*unica vera* soluzione all'enigma del mondo. Anche solo il proposito di edificare un nuovo sistema filosofico presuppone il fallimento, o quanto meno la perfettibilità, di tutti i sistemi precedenti. Perciò Schopenhauer riferisce (alquanto ironicamente) ai filosofi la stessa formula con cui Hobbes, nel *Leviatano* (I, 13), descrive la condizione degli uomini nello stato di natura: «guerra di tutti contro tutti». Tale conflitto risulta inevitabile nella misura in cui si postula – come appunto fa Schopenhauer – la rigorosa *univocità* del concetto di «verità filosofica».

Tutte le opere letterarie possono coesistere l'una accanto all'altra senza ostacolarsi a vicenda, anzi, persino le piú eterogenee tra loro possono essere godute e apprezzate da un medesimo spirito; invece ogni sistema filosofico, non appena viene alla luce, mira già alla morte di tutti i suoi fratelli, come un sultano asiatico quando sale al trono. Infatti, come nell'alveare può esserci *una sola* ape regina, cosí può andare di moda solo *una* filosofia alla volta. I sistemi sono per loro natura insocievoli come i ragni, ciascuno dei quali siede solitario sulla sua tela e sta a guardare quante mosche possono rimanervi impigliate – e si avvicina invece a un altro ragno soltanto per combatterlo. Pertanto, mentre le opere letterarie pascolano pacificamente l'una accanto all'altra, come agnelli, le opere filosofiche nascono già come animali feroci, e anzi nella loro brama di distruzione sono dirette preferibilmente – come gli scorpioni, i ragni e alcune larve di insetti – contro la loro stessa specie. Esse vengono al mondo come quegli uomini che, germogliati dai denti di drago seminati da Giasone, nascevano già corazzati; e, esattamente come questi ultimi, si sono finora sterminate tutte a vicenda. Questa lotta dura ormai già da piú di duemila anni: potrà mai risultarne una definitiva vittoria e una pace duratura?
In conseguenza di questa natura essenzialmente polemica, di questo *bellum omnium contra omnes* dei sistemi filosofici, è infinitamente piú difficile affermarsi come filosofo che come poeta.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 9-10)

27 AGOSTO

Trattenete le risate!

Su nessun altro filosofo Schopenhauer si è espresso con cosí tanto disprezzo – e, a tratti, livore – come su Georg Wilhelm Friedrich Hegel (27 agosto 1770-14 novembre 1831). Il fatto che Schopenhauer non ne abbia riconosciuto la grandezza filosofica è dovuto non soltanto all'inconciliabilità di fondo dei loro sistemi, ma anche a una certa dose di risentimento personale. Schopenhauer era convinto che l'insuccesso accademico e di pubblico della sua filosofia fosse da attribuire non secondariamente alla nociva influenza del pensiero hegeliano sulla cultura tedesca. Nel marzo 1858 Schopenhauer ricevette la visita di Frédéric Morin (1823-1874), un collaboratore della rivista *Revue de Paris*, con cui intrattenne una lunga discussione sul valore della filosofia hegeliana. Al giovane giornalista, che aveva osato definire la filosofia hegeliana «una possente manifestazione del pensiero umano» che «lascerà dietro di sé certe teorie che saranno immortali», Schopenhauer (secondo il racconto dello stesso Morin) avrebbe risposto ciò che segue.

«No, no, di Hegel non resterà assolutamente nulla, perché egli non ha pensato, ma giocato con delle formule. Un filosofo possente Hegel! Sappiate, anzitutto, che nel mondo ci sono stati solo tre filosofi che meritano questo epiteto: Buddha, Platone e Kant. Ma lui non merita neppure di essere messo nella classe dei *Dii minores* della filosofia. Sí, ve lo dico io, un vecchio tedesco: c'è piú metafisica vera in un solo verso di Lamartine, che dico, in una facezia del vostro Champfort, che in tutta la *Fenomenologia*[1], ivi compresi i ponderosi commenti di Michelet e di Rosenkranz. Vediamo, in buona fede: a che cosa è giunto con tutto il suo apparato pedantesco e declamatorio? A mettere al posto del buon senso, che è figlio del carattere e padre della luce, non so che culto freddo e inintelligibile di un Gran Pan[2] progressista, che vi si dimena come un diavolo sotto la logica ansante dell'essere, del non-essere e dell'avvenire e che, nella corsa faticosa e inutile cui lo condanna il suo inventore, è capace solo di scimmiottare gli scoiattoli e di far sognare i vetturini di piazza. Hegel che trova un Dio, il quale cerca sé stesso! *Risum teneatis, amici*!

(*Colloqui*, pp. 189-190; note p. 286; una nota omessa)

1 La *Fenomenologia dello spirito*, una delle principali opere di Hegel, fu pubblicata nel 1807.

2 Allusione al panlogismo hegeliano, che concepisce le leggi della natura come leggi logiche.

28 AGOSTO

L'agogica musicale e i modi maggiore e minore

In musica si chiamano «indicazioni agogiche» quelle che specificano il tempo, il carattere e le sfumature di andamento di un brano. Schopenhauer spiega l'effetto di tali indicazioni sull'animo umano – come pure dei modi maggiore e minore – in base all'assunto fondamentale della sua metafisica della musica: l'arte musicale esprime immediatamente l'essenza universale della realtà, ossia la volontà di vivere, che nell'uomo, e soltanto nell'uomo, raggiunge il suo grado supremo di manifestazione. Ogni elemento della grammatica musicale corrisponde all'*essenza* di un certo particolare moto della volontà umana; per questo la musica costituisce un linguaggio universale, comprensibile a uomini di culture, tempi e luoghi differenti.

Come […] il rapido passaggio dal desiderio alla soddisfazione e da questa al nuovo desiderio è felicità e benessere, cosí le melodie veloci, senza grandi divagazioni, sono liete; quelle lente, che sfociano in dissonanze dolorose e solo dopo molte battute ritornano al tono fondamentale, sono, in quanto analoghe alla soddisfazione ritardata e ostacolata, tristi. Il ritardo del nuovo moto di volontà, il *languor*, non potrebbe avere nessun'altra espressione che il tono fondamentale fisso, il cui effetto diverrebbe tosto insopportabile. A questo si avvicinano già le melodie molto monotone, inespressive. Le frasi brevi, comprensibili della musica da ballo veloce sembrano parlare solo della felicità facile da raggiungersi, volgare; invece l'*allegro maestoso* designa, con grandi frasi, lunghi passaggi e ampie divagazioni, una piú grande e nobile aspirazione a una meta lontana e il suo raggiungimento finale. L'*adagio* parla del dolore di una grande e nobile aspirazione, che disdegna ogni felicità meschina. Ma com'è meraviglioso l'effetto del *minore* e del *maggiore*! Come stupisce che il cambiamento di un semitono, il subentrare della terza minore, invece che della maggiore, ci ispiri subito e immancabilmente un sentimento di angoscia e di pena, di cui il tono maggiore altrettanto istantaneamente ci libera. L'*adagio* raggiunge, nel tono minore, l'espressione del massimo dolore, diviene il lamento piú sconvolgente. La musica da ballo in minore sembra indicare la mancanza di una felicità frivola, che si dovrebbe piuttosto disdegnare, sembra parlare del raggiungimento di uno scopo basso fra travagli e tribolazioni. L'inesauribilità delle melodie possibili corrisponde all'inesauribilità della natura nella varietà degli individui, delle

fisionomie e delle vite.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 519)

29 AGOSTO

Stratagemma eristico n. 4: occultare il disegno della propria argomentazione

Per costringere l'avversario a riconoscere la verità della propria tesi occorre indurlo ad ammettere, in via preliminare, tutte le premesse da cui tale tesi consegue necessariamente. Questa strategia richiede che gli si celi il piú a lungo possibile il disegno complessivo della propria argomentazione. In *Parerga e paralipomena* Schopenhauer considera questo espediente dialettico (formalizzato già da Aristotele) come peculiare di Socrate.

Quando si vuole arrivare a una certa conclusione, non la si lasci prevedere; piuttosto, nel corso della conversazione, ci si faccia concedere le premesse una per una e in modo sparpagliato, senza che ciò venga notato; altrimenti l'avversario tenterà ogni sorta di cavilli. Oppure, se è dubbio che l'avversario le ammetta, si avanzino le premesse di tali premesse; si facciano dei sillogismi preliminari; ci si faccia concedere senza alcun ordine e confusamente le premesse di piú sillogismi preliminari di questo tipo – dunque si occulti il proprio gioco, fino a che non sarà stato ammesso tutto ciò di cui si ha bisogno. Si prenda cioè la cosa da lontano. Questa regola è fornita da Aristotele, *Topici*, VIII, 1. Non sono necessari esempi.

(*Dialettica eristica*, p. 411)

30 AGOSTO

Sciogliere la cera

La cortesia è per Schopenhauer una forma di ipocrisia socialmente accettata, attraverso cui ciascuno cela programmaticamente il disprezzo che prova nei confronti degli altri. Si tratta di una convenzione utile a tutti, perché il suo risultato è la tolleranza reciproca: ciascuno finge di non vedere i difetti dell'altro e, in cambio, riceve lo stesso favore. A causa della vanità innata in ogni essere umano, la cortesia "scioglie" o ammorbidisce anche l'interlocutore piú testardo e maldisposto. L'eccessiva cortesia può quindi tradire un'intenzione manipolatoria, come realizza una protagonista del romanzo di Irvin Yalom, *La cura Schopenhauer* (Neri Pozza, Vicenza 2015[13], p. 306), imbattendosi in questo passo dei *Parerga*.

La cortesia è un tacito accordo con cui ciascuno ignora la natura moralmente e intellettualmente miserabile dell'altro e non gliela rinfaccia, sicché, con reciproco vantaggio, essa si palesa un po' meno facilmente.
La cortesia è saggezza; di conseguenza, la scortesia è stupidità: farsi dei nemici attraverso di essa in modo gratuito e intenzionale è una follia, come incendiare la propria casa. Infatti, al pari dei gettoni da conto, la cortesia è una valuta palesemente falsa: stare a lesinarla dimostra mancanza di intelligenza; al contrario, dispensarla con prodigalità è prova di acume. Tutti i popoli concludono le loro missive con *votre très-humble serviteur*; *your most obedient servant*; *suo devotissimo servo*: i Tedeschi soltanto si trattengono dallo scrivere *Diener** – anche perché non sarebbe vero! Al contrario, chi spinge la cortesia fino al punto di sacrificare degli interessi effettivi è simile a uno che, al posto di gettoni, desse delle vere monete d'oro. Come la cera, che è dura e secca per natura, con un po' di calore diviene talmente duttile da poter assumere qualsiasi forma, cosí, con un po' di cortesia e di garbo, si possono rendere malleabili e gradevoli anche persone scontrose e cocciute. La cortesia è dunque per l'uomo ciò che il calore è per la cera.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 511)

* Servitore. [A.N.]

31 AGOSTO

«Tat-tvam asi»

La formula sanscrita «Tat-tvam asi» («Questo sei tu») compendia mirabilmente la dottrina delle *Upanishad*, secondo cui la molteplicità è illusoria: in verità non esiste che un unico Essere, di cui tutto ciò che appare è (giocosa) manifestazione. Riallacciandosi alla sapienza indiana, Schopenhauer concepisce tutto ciò che appare come transeunte manifestazione di un'unica realtà metafisica: la volontà di vivere. Chi attribuisce realtà assoluta a spazio e tempo – che fanno apparire la volontà di vivere sotto forma di una sconfinata molteplicità di enti e costituiscono perciò il *principium individuationis* – concepisce la differenza tra sé e gli altri come reale e adotta una regola di condotta fondata su tale differenza: l'egoismo. Chi invece trapassa il principio di individuazione coglie l'unità metafisica del Tutto e sviluppa un atteggiamento di amicizia e compassione verso tutti gli esseri senzienti.

«L'individuazione è reale, il *principium individuationis* e la diversità che ne deriva sono l'ordine delle cose in sé. Ogni individuo è un essere in tutto e per tutto diverso dagli altri. Solo in me stesso io ho il mio vero essere, ogni altra cosa invece è Non-io e a me estranea». È questa una conoscenza la cui verità è testimoniata dalla nostra carne e dalle nostre ossa. Essa sta alla base di ogni egoismo, e ogni azione disamorata, ingiusta o cattiva ne è l'espressione concreta.

«L'individuazione è mera apparenza, che sorge per mezzo dello spazio e del tempo, e questi non sono altro che le forme di tutti i suoi oggetti, condizionate dalla facoltà conoscitiva del mio cervello. Perciò anche la molteplicità e la diversità degli individui sono pura apparenza, cioè esistono solo nella mia *rappresentazione*. La mia vera, intima essenza esiste in ogni vivente in modo altrettanto immediato di come nella mia autocoscienza essa si palesa solo a me stesso». È questa verità, per la quale la formula di rito in sanscrito è *tat-tvam asi*, cioè «questo sei tu», che prorompe come *compassione*, sulla quale perciò è fondata ogni virtú autentica, cioè disinteressata, e che si esprime concretamente con ogni azione buona. […]

A seconda che si abbracci l'una o l'altra concezione, si instaura tra essere e essere la φιλία [l'amore] o il νεῖκος [l'odio] di Empedocle. Ma chi, animato dal νεῖκος, si scagliasse contro il suo avversario piú odiato, penetrando fin nei suoi precordi, vi scoprirebbe, con sua grande sorpresa, sé stesso.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 725-727)

SETTEMBRE

1 SETTEMBRE

«Il mio intelletto non è appartenuto a me, ma al mondo»

Al discepolo Julius Frauenstädt Schopenhauer raccontò che, subito dopo aver pubblicato *Il mondo come volontà e rappresentazione*, avrebbe desiderato far incidere sul proprio sigillo l'immagine di una sfinge che precipita nell'abisso, poiché riteneva di aver finalmente risolto con il proprio sistema «l'enigma del mondo». Questa convinzione immodesta traspare qui nella pesantissima affermazione: «ho assolto al compito, adempiuto alla mia missione».

Già nella prima giovinezza ho notato in me stesso che, mentre vedevo tutte le altre persone anelare a beni esteriori, io non dovevo mirare a essi, perché ho in me un tesoro che vale infinitamente di piú di ogni bene esteriore e si tratta solo di dissotterrarlo. Le prime condizioni per riuscire in questo sono l'educazione dello spirito e la piena disponibilità di tempo libero, dunque l'indipendenza. Questa consapevolezza, che all'inizio era oscura e sorda, divenne in me piú chiara di anno in anno, ed è sempre stata sufficiente a rendermi prudente e oculato, orientando i miei sforzi alla salvaguardia di me stesso e della mia libertà prima ancora che di qualsiasi bene esteriore. In contrasto con la natura e i diritti della mia persona, ho dovuto distogliere le mie forze dal servizio della mia individualità e dal perseguimento del mio benessere, per metterle gratuitamente al servizio del genere umano. Il mio intelletto non è appartenuto a me, ma al mondo. Il sentimento di questa condizione eccezionale e del difficile compito – che ne derivava – di *vivere senza utilizzare le mie forze per me stesso* mi ha sempre oppresso, rendendomi ancora piú preoccupato e ansioso di quanto già non fossi per natura; ma sono andato sino in fondo, ho assolto al compito, adempiuto alla mia missione. Per questo sono stato anche giustificato a vigilare attentamente affinché il sostegno della mia parte di eredità paterna, che mi ha dovuto mantenere per cosí lungo tempo e senza la quale il mondo non avrebbe avuto nulla da me, perdurasse anche nella vecchiaia. Nessuna carica al mondo, nessuna posizione ministeriale o governativa avrebbero mai potuto risarcirmi del tempo libero che mi è stato concesso come privilegio di nascita.

(*Eis heautón*, pp. 63-64)

2 SETTEMBRE

«Quid fuit? Quod est. Quid erit? Quod fuit.»

Gli enti passati e futuri non sono che ricordi o immagini di fantasia; solo il presente è la forma necessaria e fondamentale della «realtà», ossia dell'*esistere*. Questo non implica tuttavia una differenza sostanziale tra presente, passato e futuro. Ciò che esiste adesso non è piú reale di ciò che non esiste piú o non esiste ancora: tutto è solo fenomeno della volontà di vivere – ossia dell'unica eterna essenza che si manifesta nel caleidoscopico e autorinnovantesi sorgere, perdurare e tramontare degli infiniti enti.

Nessuno ha mai vissuto nel passato, e nessuno vivrà mai nel futuro; solo *il presente* è la forma di ogni vita, ne è però anche il sicuro possesso, che non può mai esserle strappato. Il presente esiste sempre, insieme al suo contenuto: entrambi stanno saldi, senza oscillare, come l'arcobaleno sulla cascata. Giacché per la volontà la vita, e per la vita il presente, sono sicuri e certi. In verità, se riandiamo col pensiero ai millenni trascorsi, ai milioni di uomini che in essi vissero, allora ci domandiamo: che cosa furono? Che ne è stato di loro? Ma possiamo, invece, anche solo richiamarci alla mente il passato della nostra stessa vita, rinnovandone vivamente le scene nella fantasia, e chiederci poi ancora: che cosa fu tutto ciò? Che ne è stato? Come di esso, cosí è della vita di quei milioni. O dovremmo credere che il passato acquisterebbe, per il fatto di essere suggellato dalla morte, una nuova esistenza? Il nostro passato, anche quello prossimo e l'ieri, non è piú altro che un vano sogno della fantasia, e la stessa cosa è il passato di tutti quei milioni. Che cosa fu? Che cos'è? La volontà, di cui la vita è lo specchio, e il conoscere libero da volontà, che in quello specchio distintamente la scorge […]. Si pensi quindi: *Quid fuit? Quod est. Quid erit? Quod fuit*; e lo si prenda nel senso rigoroso delle parole, cioè s'intenda non *simile*, bensí *idem*. Giacché per la volontà la vita e per la vita il presente sono certi.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 547-551)

3 SETTEMBRE

«Sulla vista e i colori»

Nel 1810 Goethe pubblicò un trattato su *La teoria dei colori*, nel quale proponeva una teoria ottica alternativa a quella di Newton. L'opera non trovò il riconoscimento sperato e Goethe continuò negli anni successivi a progettare e realizzare esperimenti che potessero corroborare la sua teoria agli occhi della comunità scientifica. Quando conobbe Schopenhauer, nell'autunno del 1813, rimase positivamente impressionato dall'intelligenza del giovane e sperò di aver trovato in lui un talentuoso discepolo che lo avrebbe aiutato a portare avanti le sue ricerche. I due si frequentarono regolarmente da gennaio a maggio 1814, finché Schopenhauer non lasciò Weimar a causa di un violento litigio con la madre. La collaborazione con Goethe si interruppe quindi bruscamente; ma quei mesi di intenso lavoro avevano lasciato il segno. Schopenhauer, trasferitosi a Dresda, continuò a meditare sui problemi di ottica discussi con Goethe. Nei mesi immediatamente successivi elaborò e mise per iscritto una teoria della visione in grado di spiegare i dati sperimentali raccolti con Goethe, arrivando tuttavia a contraddire esplicitamente alcuni principi della *Teoria dei colori*. Nel luglio del 1815 Schopenhauer inviò a Goethe tramite un comune conoscente, il dottor Schlosser, il manoscritto del suo lavoro (pubblicato poi nel 1816 con il titolo *Sulla vista e i colori*), chiedendogli un cenno di ricezione e, soprattutto, un parere. Il grande poeta, però, non lo onorò di alcuna risposta. Quanto la sofferta attesa abbia deluso e spazientito Schopenhauer emerge chiaramente dal tono della seguente lettera a Goethe.

Dresda, 3 settembre 1815

Sua Eccellenza avrà certamente ricevuto il manoscritto, che Le ho inviato, sulla vista e i colori, e anche la mia lettera: infatti, sebbene Ella non abbia corrisposto alla mia preghiera di un cenno di ricevuta, non posso dubitarne, perché ho saputo che il dottor Schlosser lo ha ricevuto in tempo e lo ha subito trasmesso a Lei. Sua Eccellenza tuttavia non si è degnata di rispondere, ed io mi spiego questo fatto pensando che le molteplici circostanze del Suo soggiorno, cosí spesso mutato, e inoltre l'avere a che fare con personaggi del governo, diplomatici e militari, La tengono troppo occupata e assorbono troppo la Sua attenzione, perché la mia opera non possa in confronto apparire altro che assai insignificante, o perché possa restarLe del tempo per una lettera. Sarebbe stolto e presuntuoso, perciò, se volessi permettermi la benché minima allusione di un rimprovero verso Sua Eccellenza. D'altra parte, se ho creduto di inviare quello scritto a Sua Eccellenza, non per questo ritengo di essere

obbligato ad accettare qualsiasi condizione che possa permetterLe di leggerlo e indurLa a occuparsene. Ella stessa mi ha detto che l'attività letteraria è sempre stata per Lei una cosa secondaria, e la vita reale la cosa principale. Per me vale l'opposto: ciò che io penso, ciò che io scrivo, ha valore per me ed è importante: ciò che invece sperimento personalmente e mi accade è per me cosa secondaria, anzi oggetto della mia ironia. Per questa ragione, mi riesce penoso e inquietante non essere piú in possesso, da otto settimane, di un mio manoscritto e neppure avere la piena certezza che sia arrivato dove volevo mandarlo e, sebbene quest'ultima cosa sia estremamente verosimile, non sapere almeno se è stato letto, se è stato ben accolto, insomma che cosa ne sia. Questa incertezza su una di quelle cose che piú mi stanno a cuore è, per me, spiacevole e tormentosa; in certi momenti la mia ipocondria vi trova addirittura materia per le fantasie piú spiacevoli e inaudite. Per porre fine a tutto ciò e al tormento di un'attesa quotidianamente delusa, e perché possa togliermi dalla testa questa roba e dimenticarla, prego Sua Eccellenza di restituirmi ormai la mia opera, con o senza parere, cosí come Ella riterrà opportuno: in ogni caso, credo di poter aggiungere con fiducia anche la preghiera di scrivermi, in due frasi laconiche, se qualcuno oltre a Lei l'ha letta, o se ne sono state fatte delle copie. Nel caso che desiderasse trattenerla ancora, abbia la bontà di dirmene le ragioni e insomma di tranquillizzarmi con una qualunque risposta.
Spero che Sua Eccellenza non interpreterà male la mia preghiera, e non dubiterà della immutabile e profonda venerazione con cui resto per tutta la vita

di Sua Eccellenza
devotissimo servitore
Arthur Schopenhauer

(*La vista e i colori e Carteggio con Goethe*, pp. 158-160)

4 SETTEMBRE

La saggezza dell'età matura

L'illusione che la vita possa essere felice è tipica della gioventú, come tipica dell'età matura è invece la consapevolezza della strutturale infelicità della vita e, soprattutto, la prospettiva della sua inesorabile fine. Se dunque la prima metà della vita è caratterizzata da un desiderio inesausto e inesaudito di felicità, nella seconda metà prevale piuttosto la paura dell'infelicità. La saggezza degli anziani consiste nel proposito di evitare il dolore piú che inseguire il piacere; le entusiastiche e inquiete aspettative dell'età giovanile lasciano cosí il posto, perlopiú, a una disillusa ma quieta rassegnazione.

Se dunque il carattere della prima metà della vita è un inesaudito anelito alla felicità, quello della seconda è invece il timore dell'infelicità. Con essa infatti è ormai subentrata piú o meno chiaramente la conoscenza del fatto che qualsiasi felicità è chimerica, mentre la sofferenza è reale. Perciò in questa fase della vita – quanto meno da parte delle personalità piú giudiziose – si mira, piú che al piacere, alla semplice assenza di dolore e a uno stato privo di turbamento. Negli anni della mia fanciullezza, quando suonava il campanello della mia porta, mi rallegravo pensando: «Ecco che arriva!». Invece anni dopo, nella medesima circostanza, il mio sentimento aveva in sé piuttosto qualcosa di simile al terrore; pensavo: «Ecco, ormai ci siamo». Allo stesso modo, nei confronti della comunità degli esseri umani, gli individui eccellenti e dotati – che, appunto in quanto tali, di fatto non vi appartengono e stanno quindi da soli, alcuni piú e alcuni meno, secondo il grado delle loro doti – sperimentano due sentimenti opposti: in gioventú hanno spesso l'impressione di essere *abbandonati* da essa; negli anni successivi, invece, quella di esserne *scampati*. La prima impressione, che è sgradevole, dipende dal fatto di non aver ancora conosciuto l'umanità; la seconda, che è gradevole, dal fatto di averla conosciuta. Perciò la seconda metà della vita, come la seconda metà di un periodo musicale, contiene rispetto alla prima meno slancio ma piú serenità; questo dipende in generale dal fatto che, in gioventú, si pensa che nel mondo vi siano chissà quali meraviglie di piacere e di felicità ad attenderci, e che l'unica difficoltà stia nel raggiungerle; nella vecchiaia, invece, si sa che dal mondo non si può ricavare nulla di buono e pertanto, essendosi messo l'animo in pace al riguardo, si gode di un presente sopportabile, gioendo finanche delle piccole cose.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 531-532)

5 SETTEMBRE

Una stanza piena di luce

La perspicuità di pensiero costituisce secondo Schopenhauer il tratto distintivo eminente di un'intelligenza superiore. In ogni pagina di un grande pensatore, a prescindere dall'argomento affrontato, traluce e spicca l'ampia «ala del suo spirito». Al contrario, la persona di scarsa intelligenza è riconoscibile da una regolare vaghezza e indeterminatezza di espressione, che tradiscono una qualità di pensiero altrettanto mediocre.

Come nelle stanze il grado di luce è diverso, cosí è nelle menti. Questa *qualità di tutto il pensiero* la si sente subito, anche dopo aver letto solo poche pagine di uno scrittore. Giacché allora si è trattato subito di capire col suo intelletto e nel suo senso; quindi, prima ancora di sapere *che cosa* egli abbia mai pensato, si vede già *come* egli pensi, cioè quale sia la natura *formale*, la *struttura* del suo pensiero, che rimane uguale in tutto ciò su cui egli pensa e di cui l'andamento del pensiero e lo stile sono l'impronta. Da quest'ultimo si sente subito il passo e l'incedere, l'agilità e lievità e ben anche l'ala del suo spirito, oppure, viceversa, la gravezza, la rigidezza, la paralisi e la plumbea natura di esso. Giacché come la lingua è l'espressione dello spirito di un popolo, cosí lo stile è l'espressione immediata dello spirito di uno scrittore, la sua fisionomia. Si getti via quel libro leggendo il quale ci si accorge di entrare in una regione piú buia della propria, salvo che se ne debbano ricevere solo fatti, non pensieri. Ma inoltre a noi porterà frutto solo *quello* scrittore il cui intendimento è piú acuto e chiaro del nostro, che affretta il nostro pensiero, invece di ostacolarlo, come fa la mente ottusa, che ci vuole costringere a fare con essa il cammino da rospo del suo pensiero; dunque quello scrittore, pensare intanto con la mente del quale ci dà sensibile sollievo e aiuto, da cui ci sentiamo trasportati là dove non potevamo giungere da soli. Goethe mi disse una volta che, quando leggeva una pagina di Kant, aveva l'impressione come di entrare in una stanza luminosa.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1283-1285)

6 SETTEMBRE

Il cielo stellato in me

Richiamandosi alla *Critica del giudizio* di Kant, Schopenhauer distingue due specie del sublime: il sublime matematico e il sublime dinamico. Il primo riguarda oggetti smisurati della natura, rispetto ai quali l'individuo risulta del tutto insignificante: per esempio, gli innumerevoli mondi visibili nel cielo notturno. Il secondo riguarda invece strapotenti forze o enti naturali in grado di annientarlo completamente. In entrambi i casi il sentimento del sublime deriva dal fatto che l'individuo si solleva alla condizione di puro soggetto del conoscere e diviene consapevole che quegli enti o quelle forze sono soltanto una sua rappresentazione, esistono quindi soltanto in lui. Da un iniziale sentimento di inferiorità fisica o materiale, il soggetto passa quindi a un sentimento di superiorità spirituale (in senso lato) rispetto a ciò che contempla, ma anche e innanzitutto rispetto a sé stesso in quanto fragile e caduco individuo.

Quando noi ci perdiamo nella contemplazione dell'infinita grandezza del mondo nello spazio e nel tempo, quando meditiamo sui millenni trascorsi e sui futuri, – o anche quando il cielo notturno discopre effettivamente alla nostra vista innumerevoli mondi, e cosí l'incommensurabilità del mondo invade la coscienza, – sentiamo noi stessi rimpiccioliti fino al nulla, ci sentiamo, in quanto individui, in quanto corpi animati, in quanto fenomeni transeunti della volontà, sparire come gocce nell'oceano, volatilizzarci nel nulla. Ma in pari tempo si leva, contro tale spettro della nostra nullità, contro tale menzognera impossibilità, la coscienza immediata che tutti questi mondi esistono invero solo nella nostra rappresentazione, solo come modificazioni dell'eterno soggetto del puro conoscere, come il quale troviamo noi stessi non appena dimentichiamo l'individualità, e che è il portatore necessario, la condizione di tutti i mondi e di tutti i tempi. La grandezza del mondo, che prima ci inquietava, ora riposa in noi: la nostra dipendenza da essa viene annullata dalla sua dipendenza da noi. […] È elevazione sulla propria individualità, sentimento del sublime.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 415)

7 SETTEMBRE

L'esperienza originaria

Il dolore, non il piacere o la felicità, rappresenta l'esperienza originaria della vita: il piacere infatti non è altro che un preesistente dolore tolto o soppresso. Da questo Schopenhauer deduce che ciascuno di noi è tanto piú "felice" quanto meno sente o avverte la propria esistenza; il che implica che sarebbe preferibile non esistere. Come in altri tratti cruciali del discorso, cosí anche qui i dati dell'osservazione empirica vengono immediatamente trasfigurati e trasportati su un piano speculativo, diventando elemento di fondazione e, al contempo (circolarmente o "ermeneuticamente"), di corroborazione della teoria metafisica.

Noi sentiamo il dolore, ma non l'assenza di dolore; sentiamo la preoccupazione, ma non l'assenza di preoccupazione; la paura, ma non la sicurezza. Sentiamo il desiderio, come sentiamo fame e sete; ma non appena esso sia stato appagato, è di esso come del boccone gustato, che nel momento in cui viene inghiottito cessa di esistere come nostra sensazione. Dei godimenti e delle gioie noi sentiamo dolorosamente la mancanza, appena vengono meno; invece dei dolori, anche quando sono cessati dopo essere durati a lungo, non sentiamo la mancanza in maniera immediata; al massimo pensiamo a essi intenzionalmente, per il tramite della riflessione. Perché solo il dolore e la mancanza possono essere avvertiti in modo positivo, annunziandosi quindi da sé; lo star bene è invece solo negativo. Perciò appunto non percepiamo come tali i tre massimi beni della vita, salute, gioventú e libertà, finché li possediamo, ma solo dopo averli perduti: giacché anch'essi sono negazioni. Del fatto che certi giorni della nostra vita sono stati felici, noi ci accorgiamo solo dopo che essi hanno fatto posto a giorni infelici. Nella misura in cui i piaceri crescono, diminuisce la sensibilità per essi: ciò che è divenuto abituale non è piú sentito come piacere. Ma per ciò stesso cresce la sensibilità per il dolore, dato che il venir meno di ciò che è abituale è sentito dolorosamente. Dunque col possesso aumenta la quantità del necessario, e con essa la capacità di sentire dolore. Le ore passano tanto piú presto quanto piú sono piacevoli; tanto piú lentamente quanto piú vengono trascorse penosamente: perché il dolore, non il godimento, è il positivo, di cui si fa sentire la presenza. Cosí, anche, ci accorgiamo del tempo quando ci annoiamo e non quando ci divertiamo. Entrambe le cose dimostrano che la nostra esistenza è tanto piú felice quanto meno la sentiamo: donde segue che sarebbe meglio

non averla.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2073)

8 SETTEMBRE

Un’alta strada alpina

Secondo alcuni critici, questo testo è stato scritto da Schopenhauer l’8 settembre 1811, durante un viaggio di piacere nei pressi della catena montuosa dello Harz. La descrizione lirica della filosofia come un «ripido» e «solitario» sentiero che, attraverso «pietre taglienti e pungenti rovi», lascia il mondo sotto di sé allude alla radicale difficoltà dell’impresa filosofica, ma anche al destino di isolamento – e di solitaria grandezza – che attende i pochissimi che riescono a percorrere quel sentiero sino in fondo. Da una tale altitudine, lo sguardo del filosofo non si smarrisce nelle singole determinazioni particolari – come accade all’uomo comune – ma abbraccia, con regale distanza, la totalità delle cose.

La filosofia è un’alta strada alpina, a essa si accede solo attraverso un ripido sentiero con pietre taglienti e pungenti rovi; è un sentiero solitario che diventa sempre piú desolato quanto piú si sale, e chi lo percorre non deve farsi prendere dallo spavento, ma lasciarsi tutto alle spalle e farsi strada fiduciosamente attraverso la gelida neve. Spesso egli si trova improvvisamente sull’orlo del precipizio e scorge la verde valle sottostante; ecco allora che la vertigine lo tira violentemente verso il basso; ma deve assolutamente tenersi, dovesse anche incollare il piede alla roccia con il suo stesso sangue. In compenso, vede ben presto sotto di sé il mondo, con i suoi sabbiosi deserti e le sue paludi, scomparire; i suoi dislivelli si appianano, le sue dissonanze non penetrano fin lassú, la sua rotondità diviene manifesta. Egli è costantemente nella pura e fresca aria alpina e scorge già il Sole, mentre laggiú è ancora notte fonda.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 14)

9 SETTEMBRE

L'immagine dello specchio

Lo specchio ha sempre sollecitato potentemente la fantasia umana. In alcune culture è esistita la convinzione che lo specchio avesse un "dentro", ossia che le immagini da esso riflesse fossero cose reali appartenenti a un altro mondo, inversamente simmetrico al nostro, che lo specchio avrebbe reso magicamente visibile o addirittura accessibile. Certamente lo specchio ci permette di gettare uno sguardo su ciò che i nostri occhi non potranno mai raggiungere: e cioè i nostri stessi occhi, il nostro stesso sguardo. Lo psicanalista Jacques Lacan (13 aprile 1901-9 settembre 1981) ha chiamato «stadio dello specchio» quel periodo della vita infantile, tra i 6 e i 18 mesi, in cui nella mente del bambino comincia a svilupparsi una prima immagine dell'io. Posto dinanzi a uno specchio, il bambino percepisce ciò che vi vede dapprima come qualcosa di reale e di afferrabile; in un secondo momento si accorge che si tratta non di una cosa, ma di un'immagine; infine, riferisce tale immagine a sé, riconoscendosi in essa. In questo modo passa da una rappresentazione ancora frantumata o frammentata del proprio corpo a una prima, abbozzata rappresentazione unificata di sé. Schopenhauer osserva che lo specchio non ci consente di ottemperare all'imperativo apollineo del γνῶθι σαυτόν («conosci te stesso») neppure da un punto di vista strettamente fisiognomico: nessuno infatti guarda lo specchio in modo disinteressato e, perciò, obiettivo.

Come mai, nonostante tutti gli specchi, non sappiamo realmente quale sia il nostro aspetto e non riusciamo a visualizzare l'immagine della nostra persona come quella di qualsiasi conoscente? È questa una difficoltà che, fin da subito, si oppone al γνῶθι σαυτόν*.
Senza dubbio, ciò dipende in parte dal fatto che allo specchio ci vediamo sempre con lo sguardo fisso e rivolto su noi stessi; in questo modo si perde in buona parte il gioco degli occhi – che è cosí significativo – e, con esso, anche ciò che propriamente caratterizza lo sguardo. Ma, accanto a questa impossibilità fisica, sembra operare qui un'analoga impossibilità etica. Alla nostra immagine allo specchio non riusciamo a rivolgere quello *sguardo estraniato* che è condizione dell'*oggettività* dell'apprensione; tale sguardo si basa infatti, in ultima analisi, sull'egoismo morale e sul suo *non-io* cosí profondamente sentito […], che sono indispensabili per percepire tutti i difetti con pura oggettività e senza sconti; ciò fa sí che l'immagine si presenti fin da subito in modo vero e fedele. Invece, quando guardiamo la nostra persona allo specchio, quel medesimo egoismo ci sussurra costantemente

un fuorviante: «non è un non-io, è l'io»; ciò opera come un *noli me tangere* e impedisce l'apprensione puramente oggettiva, la quale appunto sembra non poter aver luogo senza il fermento di un piccolo granello di malizia.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 655)

* «Conosci te stesso». [A.N.]

10 SETTEMBRE

Il vero valore della storia

Schopenhauer nega al sapere storico una dignità e uno statuto propriamente filosofici, ma ne riconosce l'utilità: istruendoci sul comportamento degli uomini in determinate circostanze, la storia ci consente di ricavare efficaci regole di condotta e massime di saggezza mondana. Ma soprattutto, comprendendo e unificando in un tutto coerente le piú importanti vicende del passato, essa rende possibile – sia all'interno di un medesimo popolo sia, nella sua massima ampiezza, rispetto all'intera umanità – il costituirsi di un'identità collettiva che rappresenta, in scala, un analogo dell'autocoscienza personale. Come infatti solo grazie alla memoria e alla ragione l'individuo può abbracciare in un unico sguardo la totalità della propria esistenza e sviluppare cosí il senso della propria identità diacronica, allo stesso modo solo attraverso la conoscenza storica può sorgere e svilupparsi «l'autocoscienza razionale del genere umano».

Ciò che la ragione rappresenta per l'individuo, la storia rappresenta per il genere umano. In virtú della ragione cioè l'uomo non è, come l'animale, limitato allo stretto presente intuitivo, ma conosce anche il passato, incomparabilmente piú esteso, con cui quello è collegato e da cui quello è scaturito; ma solo grazie a ciò egli ha una vera comprensione del presente stesso e può addirittura fare illazioni per il futuro. Invece l'animale, la cui conoscenza priva di riflessione è limitata all'intuizione e perciò al presente, si aggira fra gli uomini, anche se addomesticato, in stato di ignoranza, di ottusità, di scempiaggine, di debolezza e di dipendenza. Un popolo che non conosca la propria storia è dunque, analogamente a quello, limitato al presente della generazione attualmente vivente; perciò non capisce sé stesso e il suo stesso presente, non potendolo riferire a un passato e spiegare con esso; ancor meno può prevedere il futuro. Solo con la storia un popolo acquista piena coscienza di sé stesso. La storia è da ritenere quindi l'autocoscienza razionale del genere umano, e per questo essa è ciò che per l'individuo è la coscienza condizionata dalla ragione, riflettente e coerente, per la cui mancanza l'animale rimane prigioniero dello stretto presente intuitivo.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1835-1837)

11 SETTEMBRE

L'incanto del passato

La fonte del piacere estetico, ossia l'instaurarsi di un rapporto puramente contemplativo (conoscitivo) con gli oggetti, è ciò che, secondo Schopenhauer, induce gli esseri umani a "idealizzare" il passato. Il modo in cui richiamiamo alla mente gli eventi passati è infatti spesso ingannevole, perché il ricordo risulta focalizzato perlopiú sugli oggetti e sul contesto, non anche sul soggetto della volontà (che eravamo noi stessi) con tutte le sue preoccupazioni, incertezze e afflizioni. Il termine «fantasia» qui usato da Schopenhauer non indica la capacità di figurarsi cose irreali o inesistenti, bensí la facoltà di richiamare alla mente l'«immagine» (in greco antico: *phàntasma*) di ciò che un tempo era presente davanti a noi in carne ed ossa.

Quando ci sovveniamo dei giorni da tempo trascorsi, vissuti in un luogo lontano, sono soltanto gli oggetti a essere rievocati dalla nostra fantasia, non il soggetto della volontà, che allora portava con sé i suoi dolori incurabili esattamente come adesso; ma questi sono dimenticati, perché hanno da allora già spesso fatto posto ad altri. Ora la contemplazione oggettiva agisce nel ricordo allo stesso modo in cui agirebbe quella presente, se noi avessimo il potere su noi stessi di abbandonarci a essa liberi da volontà. Viene da ciò che, specialmente quando qualche affanno ci angoscia piú del solito, l'improvviso ricordo di scene del passato e di cose lontane ci balena davanti come un paradiso perduto. La fantasia rievoca solo la parte oggettiva, non quella individuale-soggettiva, e noi ci immaginiamo che quella parte oggettiva ci sia stata allora davanti altrettanto pura, non disturbata da alcun rapporto con la volontà, come ora la sua immagine nella fantasia; mentre il rapporto degli oggetti col nostro volere ci creava allora tormento né piú né meno di adesso.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 401)

12 SETTEMBRE

Un estremo esperimento filosofico

In alcuni casi il suicidio può essere motivato da un radicale anelito alla conoscenza, e cioè dal desiderio di sapere che cosa ci sia dopo la morte. Ma questo estremo tentativo di indagine si fonda su un equivoco. Infatti, l'ente che desidera sapere – e cioè la coscienza empirica e individuale dell'uomo – è qualcosa di strutturalmente connesso al *principium individuationis* e quindi al corpo, sí da non poter sopravvivere a quest'ultimo. Il semplice accadimento della morte, lungi dal fornire una risposta, elimina la coscienza che si pone la domanda, rendendo la risposta addirittura impossibile. Il mistero della morte (che per Schopenhauer costituisce la piú potente sollecitazione al filosofare) può essere indagato *filosoficamente* solo *prima* della morte stessa.

Il suicidio può anche essere visto come un esperimento, come una domanda che si pone alla natura per costringerla a rispondere; e cioè: «Che modifica subiranno, con la morte, l'esistenza e la conoscenza dell'uomo?». Ma è un esperimento maldestro, perché sopprime l'identità della coscienza che dovrebbe ascoltare la risposta.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 337)

13 SETTEMBRE

La retrobottega interiore

L'esperienza della solitudine è considerata in tutte le religioni come un'occasione privilegiata di contatto con il divino e, quindi, con la verità. Ma anche diversi filosofi antichi e moderni hanno dipinto la solitudine come un mezzo di perfezionamento morale e intellettuale. Michel de Montaigne (28 febbraio 1533-13 settembre 1592) dedica un intero capitolo dei suoi *Saggi* alla solitudine, intesa in termini interiori piú che esteriori: «Bisogna riservarsi una retrobottega tutta nostra, del tutto indipendente, nella quale stabilire la nostra vera libertà, il nostro principale ritiro e la nostra solitudine» (*Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, p. 433). Schopenhauer riprende e valorizza questa tradizione, osservando che ogni vivere sociale richiede inevitabilmente una certa dose di compromesso e di livellamento che, per le personalità piú forti e ricche, diviene un sacrificio insopportabile.

Ciascuno può *essere* totalmente *sé stesso* solo finché è solo: perciò chi non ama la solitudine non ama nemmeno la libertà. Solo quando si è soli, infatti, si è liberi: la costrizione è la compagna inseparabile di qualsiasi società, e ogni società richiede dei sacrifici, che risultano tanto piú gravosi quanto piú significativa è l'individualità della persona. Perciò ciascuno fuggirà, sopporterà o amerà la solitudine in misura esattamente proporzionale al valore del proprio io. Nella solitudine infatti il miserabile sente tutta la propria miseria, il grande spirito tutta la propria grandezza, in breve: ciascuno si sente quello che è. Inoltre, quanto piú uno è in alto nella gerarchia della natura, tanto piú è solo – essenzialmente e inevitabilmente. Ma, proprio per questo, è un bene per lui se la solitudine fisica corrisponde a quella spirituale; in caso contrario, l'assidua frequentazione di esseri eterogenei agisce su di lui in modo disturbante, anzi persino nocivo: lo priva del suo io e, in cambio, non ha nulla da dargli.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 463-464)

14 SETTEMBRE

Il mistero della compassione

Nessun filosofo occidentale ha analizzato cosí diffusamente come Schopenhauer il significato e le implicazioni profonde, etiche e metafisiche, della compassione (che invece in Oriente, e in particolar modo nel buddhismo, riveste un'importanza fondamentale). A differenza di Kant, che fonda la morale sulla ragione, Schopenhauer ritiene che l'origine di tutte le azioni morali sia il sentimento della compassione, intesa come diretta partecipazione al dolore altrui. La persona compassionevole, al contrario di chi è egoista o malvagio, non presuppone una distinzione assoluta tra sé e tutti gli altri esseri senzienti. Il depotenziamento di questa distinzione ha un duplice significato, *metafisico* e *assiologico*: da un lato, rappresenta un'applicazione pratica della tesi (metafisica) che tutto ciò che esiste è fenomeno dell'unica volontà di vivere; dall'altro, presuppone l'idea che gli altri valgano esattamente quanto la propria persona.

Com'è mai possibile che il bene e male di *un altro* muova immediatamente, ossia esattamente cosí come fa normalmente solo il mio proprio, la mia volontà, diventi quindi direttamente il mio motivo, e lo diventi anzi talvolta in un grado tale da farmi piú o meno posporre a esso il mio stesso bene e male, che è normalmente l'unica fonte dei miei motivi? Manifestamente solo cosí, che quest'altro diventi *il fine ultimo* della mia volontà, esattamente come normalmente lo sono io stesso; dunque cosí, che io voglia il *suo* bene e non voglia il *suo* male, in modo affatto immediato, cosí immediato come di solito è solo *il mio stesso*. Ma ciò presuppone necessariamente che io, di fronte al *suo* male in quanto tale, soffra addirittura insieme con lui, senta il suo male come di solito solo il mio, e perciò voglia immediatamente il suo bene, come di solito solo il mio. Ma questo richiede che io mi sia in qualche modo *identificato con lui*, cioè che tutta quella differenza tra me e ogni altro, su cui precisamente riposa il mio egoismo, sia almeno in un certo grado eliminata. […]
Indubbiamente questo fatto è stupefacente, anzi misterioso. Esso costituisce in verità il grande mistero dell'etica, il suo fenomeno originario e la sua pietra di confine, oltre la quale soltanto la speculazione metafisica può ancora ardire di muovere un passo.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 583-587)

15 SETTEMBRE

Giustizia e vendetta

Per Schopenhauer la legittimità dell'istituto giuridico della pena dipende dalla sua capacità dissuasiva in relazione al corrispondente reato. La sofferenza imposta al reo è cioè giustificata solo nella misura in cui costituisca un efficace contromotivo alla violazione delle leggi statali. La giustizia temporale è, come dice il nome stesso, sempre vincolata alla dimensione del tempo, sia perché reato e pena non avvengono nello stesso momento, sia perché la funzione dissuasiva e preventiva della pena implica una sua strutturale apertura verso il futuro. Per queste caratteristiche essa si differenzia dal principio della vendetta (o *jus talionis*, la legge del taglione), che è rivolto al passato e mira a produrre una sofferenza ulteriore, del tutto gratuita e inutile, rispetto a quella che si vorrebbe riequilibrare.

Fuori dello Stato non c'è *diritto penale*. Ogni diritto di punire si fonda soltanto sulla legge positiva, la quale *prima* del reato ha sancito per esso una pena, la cui minaccia dovrebbe prevalere, come contromotivo, su tutti gli eventuali motivi sospingenti a quel reato. Questa legge positiva è da considerare sanzionata e riconosciuta da tutti i cittadini dello Stato. Essa si fonda cioè su un patto comune, al cui adempimento in tutte le circostanze, cioè all'attuazione della pena da una parte e alla sopportazione di essa dall'altra, i membri dello Stato sono obbligati: perciò la pena può con diritto essere applicata con la forza. Conseguentemente il *fine immediato della pena* è nel caso singolo l'*adempimento della legge come di un contratto*. L'unico fine della *legge* è invece quello di *trattenere con l'intimidazione* dal pregiudicare i diritti altrui: è infatti affinché ognuno sia protetto dal patire ingiustizia che ci si è riuniti in Stato, rinunciando a commettere ingiustizia e assumendo su di sé i carichi del mantenimento dello Stato stesso. Dunque la legge e la sua esecuzione, la pena, sono essenzialmente rivolte al *futuro* e non al *passato*. Ciò distingue la pena dalla *vendetta*, la quale ultima è motivata soltanto dall'accaduto, ossia dal passato come tale.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 677-679)

16 SETTEMBRE

Il carattere singolare e ambiguo della vita

L'esperienza del dolore racchiude secondo Schopenhauer un inestimabile valore conoscitivo. Il dolore è infatti il piú potente "farmaco" contro la follia che ci tiene segretamente avvinti alla vita: l'illusione che la vita stessa possa essere felice. Realizzare la costitutiva infelicità dell'esistenza è il primo passo verso la «redenzione», e cioè verso la soppressione della «volontà di vivere» di cui l'esistenza stessa, con il suo dolore, è manifestazione o fenomeno.

Ciò che dà alla nostra vita il suo carattere singolare ed ambiguo è questo, che in essa si incrociano costantemente due scopi fondamentali, diametralmente opposti tra loro: quello della volontà individuale, rivolto a una felicità chimerica, in un'esistenza effimera, di sogno, illusoria, dove rispetto al passato felicità e infelicità sono indifferenti, mentre il presente si trasforma ogni attimo in passato; e quello del destino, molto evidentemente rivolto alla distruzione della nostra felicità e pertanto alla mortificazione della nostra volontà e alla soppressione dell'illusione, che ci tiene stretti nei lacci di questo mondo.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2189)

17 SETTEMBRE

Arte vera e di maniera

Per Schopenhauer il genio, mentre produce, non può essere consapevole *in abstracto* della legge del proprio operare perché è l'intuizione dell'idea platonica, non il concetto, a guidare il suo agire in modo quasi istintivo. Al contrario, gli imitatori e gli artisti di maniera notano ciò che è efficace e interessante nelle opere altrui, lo codificano concettualmente e si sforzano poi di riprodurlo. La standardizzazione che ne deriva fa sí che tali opere, rispetto agli autentici capolavori dell'arte, risultino piú accessibili al largo pubblico, che si trova già perfettamente preparato e predisposto ad accoglierle. Anche oggi, in molti settori della cultura (ma forse si dovrebbe dire: dell'*intrattenimento*), è difficile non notare una sempre piú pervasiva serialità della produzione. Questa omologazione programmatica spiega sia il tempestivo successo di tali opere, sia la loro altrettanto repentina eclissi in favore del sopraggiungente prodotto di ultima uscita.

Tutti gli imitatori, tutti i manieristi afferrano l'essenza delle opere esemplari altrui nel loro concetto; ma i concetti non potranno mai infondere vita a un'opera. L'epoca, vale a dire la folla ottusa di ogni tempo, conosce solo concetti e si attacca a essi, accogliendo perciò con rapido ed alto plauso le opere manierate; ma le medesime opere sono dopo pochi anni già indigeste, perché lo spirito del tempo, cioè i concetti dominanti, sono cambiati, quei concetti nei quali soltanto quelle potevano radicarsi. Solo le opere autentiche che sono attinte direttamente dalla natura, dalla vita, rimangono, come queste stesse, eternamente giovani e perpetuamente fresche. Giacché non appartengono a un'epoca, bensí all'umanità; e come esse appunto perciò furono accolte tiepidamente dalla loro epoca, a cui disdegnarono di conformarsi, e, rivelandone ogni volta in modo indiretto e negativo la confusione, furono riconosciute tardi e malvolentieri; cosí in compenso neanche possono invecchiare, e parlano con voce sempre fresca e sempre di nuovo giovane anche nei tempi piú lontani: allora non sono neanche piú esposte a essere trascurate e misconosciute, essendo coronate e sanzionate dal plauso delle poche menti capaci di giudizio, che compaiono nei secoli isolate e rare e depongono i loro voti, la cui somma lentamente crescente fonda l'autorità. E questa costituisce essa sola quel tribunale a cui ci si riferisce quando ci si appella alla posterità.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 471; note omesse)

18 SETTEMBRE

L'autobiografia

In relazione all'essenza dell'umanità, le biografie e le autobiografie sono molto piú istruttive della storia. In quest'ultima, infatti, il soggetto della narrazione è costituito perlopiú da popoli ed eserciti, mentre i singoli, con il loro carattere e i loro moti interiori, rimangono sullo sfondo; questo rende molto difficile scorgere l'essenza dell'uomo, che si esprime adeguatamente solo in forma individualizzata. Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer cita le autobiografie di grandi personaggi, come Goethe, Alfieri e la mistica francese Madame de Guyon.

Come un cerchio di un pollice di diametro e uno di quaranta milioni di miglia di diametro hanno esattamente le stesse proprietà geometriche, cosí i fatti e la storia di un villaggio e quelli di un regno sono, nell'essenziale, gli stessi; e dall'uno come dall'altro si può studiare e conoscere l'umanità. […] L'uomo che annota la sua vita la domina con lo sguardo in lungo e in largo, ciò che è lontano ritorna vicino, i riguardi vengono meno: egli siede in confessione con sé stesso e vi si è posto liberamente; lo spirito della menzogna non lo ghermisce qui tanto facilmente, perché c'è in ogni uomo anche un'inclinazione alla verità, che deve essere sempre vinta per ogni menzogna, e che appunto qui ha assunto una posizione straordinariamente forte. La relazione tra biografia e storia può essere resa evidente dal seguente paragone. La storia ci mostra l'umanità come la vista da un alto monte ci mostra la natura: vediamo molte cose tutte in una volta, ampie distese, grandi masse; ma niente si fa distinto né riconoscibile in tutta la sua vera e propria essenza. Invece il racconto della vita del singolo ci mostra l'uomo cosí come noi conosciamo la natura passeggiando fra i suoi alberi, le sue piante, le sue rocce e le sue acque.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 493-495)

19 SETTEMBRE

Decifrare i volti

Il volto di ogni individuo costituisce il sigillo della sua interiorità ed è quindi, in un certo senso, un «geroglifico» da decifrare. Ma tale decifrazione costituisce un atto estremamente complesso, che richiede condizioni particolari e soprattutto il possesso di un innato «senso fisiognomico», la segreta e rarissima virtú – quasi divinatoria – di leggere i volti. L'importanza riconosciuta alla relazione tra interiorità e tratti del viso, e quindi anche alla mimica facciale, si esprime oggi nell'uso ricorrente delle *emoticon*, il cui "debutto" risale al 19 settembre 1982: quel giorno l'informatico statunitense Scott Elliot Fahlman usò per la prima volta la sequenza dello *smile* da lui inventata :-).

La decifrazione dei volti è, certamente, un'arte grande e difficile. I suoi principi non possono mai essere appresi *in abstracto*. La prima condizione è saper cogliere la persona che si ha di fronte con *sguardo puramente oggettivo*; il che non è cosí facile. Infatti, non appena la minima traccia di repulsione, o di affetto, paura, speranza, o anche solo il pensiero di quale impressione stiamo noi facendo *su tale persona* – in breve: non appena si intromette qualcosa di soggettivo – il geroglifico ci appare confuso e falsato. Come soltanto chi non comprende una certa lingua ne ascolta il suono, perché altrimenti il significato scalza subito, nella coscienza, il significante, cosí solo chi è ancora estraneo a una certa persona – ossia chi non si è ancora abituato al suo volto, vedendola piú di frequente o addirittura parlandole – ne coglie la fisionomia. Perciò, a rigore, solo al primo sguardo si ha un'impressione puramente oggettiva di un volto e, quindi, anche la possibilità di decifrarlo. Come gli odori ci colpiscono solo al loro primo presentarsi e il sapore di un vino, propriamente, solo al primo bicchiere, cosí anche i volti producono su di noi la loro piena impressione soltanto la prima volta. Si deve quindi essere molto attenti a questa prima impressione: la si deve registrare, anzi, nel caso di persone che sono personalmente importanti per noi, è bene annotarsela, sempre che ci si possa fidare del proprio senso fisiognomico. La conoscenza successiva, la frequentazione, offuscherà quell'impressione; ma ciò che avverrà in seguito la confermerà.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 698-699; note omesse)

20 SETTEMBRE

Suscettibilità

Le persone comuni tollerano poco le critiche, quand'anche corrette, e reagiscono male dinanzi a un interlocutore che osi accennare anche solo velatamente ai loro difetti. Ma la verità è che ciascuno pensa dei propri conoscenti e amici cose ben peggiori di quelle che sarebbe disposto a esplicitare in loro presenza. La suscettibilità o permalosità è perciò un abito doppiamente ingenuo; essa deriva da quella radicale cecità che è il frutto piú peculiare dell'orgoglio.

Saremmo molto meno inclini a perdere la calma dinanzi alle offese – che propriamente consistono sempre in espressioni di mancanza di rispetto – se, da un lato, non avessimo un'idea completamente esagerata del nostro grande valore e della nostra dignità, se cioè non nutrissimo una superbia smisurata, e, dall'altro, capissimo chiaramente ciò che di regola ognuno nel proprio cuore crede e pensa degli altri. Quale lampante contrasto sussiste tra la sensibilità della maggior parte delle persone per il minimo accenno di biasimo nei loro confronti e ciò che sentirebbero, se origliassero i discorsi dei loro conoscenti su di loro! Dovremmo piuttosto ricordarci sempre che la comune cortesia non è che una maschera di sorriso: allora non solleveremmo piú un putiferio quando essa si sposta leggermente o viene tolta per un attimo. Invece, quando qualcuno diviene veramente sgarbato, è come se si fosse tolto i vestiti di dosso per presentarsi *in puris naturalibus*. È chiaro che in tal caso, come la maggior parte degli esseri umani nella medesima condizione, fa una brutta figura.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 512)

21 SETTEMBRE

La grande occasione di non essere piú Io

Il modo in cui Schopenhauer pensa l'*individualità* non è privo di ambiguità e anomalie. Da un lato, essa presuppone l'illusoria molteplicità degli enti e concerne perciò solo il fenomeno; dall'altro, essa è radicata nella cosa in sé, cioè nella volontà di vivere, perché ognuno di noi esiste come quella particolare individualità o personalità che ha liberamente *scelto* o *voluto* "prima" di esistere nel tempo (in una sorta di "passato" intemporale o trascendentale). L'individualità è cioè inscindibilmente connessa all'*affermazione* della volontà di vivere o esistere; ma la morte, svelando bruscamente e inconfutabilmente la desolante nullità della vita, sollecita l'uomo a *non volere* piú la vita stessa. Solo se ci si pone all'altezza di queste riflessioni si può comprendere il contenuto del brano che segue: ciò a cui ognuno di noi tiene cosí tanto e a cui dedica la massima cura e attenzione – l'Ego – è, in verità, un enorme peso, liberarsi dal quale costituisce uno sconfinato e sorprendente sollievo. Schopenhauer morí il 21 settembre del 1860. Il suo amico ed esecutore testamentario Wilhelm Gwinner, che gli fece visita 3 giorni prima, ha descritto con enfasi la serenità d'animo del filosofo dinanzi alla morte.

La morte è il solenne rimprovero che la volontà di vivere, e piú particolarmente l'egoismo a essa essenziale, ricevono dal corso della natura, e può essere intesa come un castigo per la nostra esistenza*. È lo scioglimento doloroso del nodo che la generazione aveva annodato con voluttà, e la distruzione violenta, irrompente dall'esterno, dell'errore fondamentale del nostro essere: è il grande disinganno. Noi siamo in fondo qualcosa che non dovrebbe essere: perciò cessiamo di essere. […]
Ma a parte tutto questo, la morte è poi la grande occasione di non essere piú Io: beato colui che ne approfitta. Durante la vita la volontà dell'uomo è senza libertà: sulla base del suo carattere immutabile, il suo agire si svolge, seguendo la catena dei motivi, con necessità. Ora però ognuno porta nella memoria moltissime cose, che egli ha fatte, e per cui non è contento di sé stesso. Ma se egli vivesse in perpetuo, agirebbe anche in perpetuo, a causa dell'immutabilità del carattere, nella stessa maniera. Perciò deve cessare di essere quello che è, per potere, dal germe della sua essenza, venir fuori come un essere nuovo e diverso […]. Il morire è l'attimo di questa liberazione dall'unilateralità di una individualità che non costituisce l'intimo nucleo del nostro essere, ma è piuttosto da pensare come una specie di suo traviamento; la vera libertà originaria ritorna in questo momento che, nel senso indicato, può essere

considerato una *restitutio in integrum*. Sembra che vengano di qui la pace e la tranquillità che si notano sul volto della maggior parte dei morti.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1947-1949; nota p. 1947)

* La morte dice: tu sei il prodotto di un atto, che non sarebbe dovuto essere: perciò devi, per estinguerlo, morire.

22 SETTEMBRE

Ogni giorno ha da insegnare al successivo

Se la vita non insegnasse nulla, sarebbe una *summa* di sofferenze inutili o, nel migliore dei casi, un *divertissement* cosí misero e monotono da generare alla lunga avvilimento e noia. Invece il ripetersi delle circostanze ci consente di penetrarle sempre piú a fondo e di aumentare la nostra conoscenza sul mondo e sulla vita, sí che anche le "stesse" cose, in tempi diversi e in base alla nostra personale maturazione, ci appaiono nuove e diverse. Da questo punto di vista – ma anche da un punto di vista piú alto, peculiarmente metafisico – Schopenhauer avanza una sorta di "giustificazione pedagogica" dell'esistenza: quest'ultima ha un senso solo nella misura in cui ci costringe a imparare, nostro malgrado, una qualche verità.

Data la monotonia della vita e la sua conseguente insignificanza, dopo un certo periodo di tempo la si troverebbe insopportabilmente noiosa, se il costante sviluppo della conoscenza e dell'intelligenza – nel complesso e su larga scala – e la comprensione sempre migliore e piú chiara di tutte le cose e di tutte le situazioni non continuasse a progredire. Ciò avviene in parte come frutto della maturità e dell'esperienza, in parte anche in conseguenza dei cambiamenti che noi stessi subiamo nelle differenti età della vita e che, in un certo senso, ci pongono su un punto di vista sempre nuovo, da cui le cose ci mostrano dei lati ancora ignoti e ci appaiono in modo diverso. Pertanto, nonostante la decrescente intensità delle nostre facoltà mentali, il principio *dies diem docet* conserva instancabilmente il suo valore e diffonde un fascino sempre nuovo sulla vita, poiché l'identico si presenta sempre come qualcosa di diverso e nuovo. […]
Peraltro, lo stesso servizio ci è reso in ogni momento dai molteplici cambiamenti del nostro stato d'animo e del nostro umore, in virtú dei quali vediamo ogni giorno le cose sotto una nuova luce: anche tale cambiamento riduce la monotonia della nostra coscienza e del nostro pensiero, agendo su di essi come un'illuminazione sempre mutevole, con i suoi effetti di luce inesauribilmente vari, agisce su dei bei dintorni, facendo sí che il paesaggio che già abbiamo visto centinaia di volte ci delizi nuovamente. Cosí, a un mutato stato d'animo, ciò che è noto appare nuovo e suscita nuovi pensieri e nuove prospettive.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 64-65)

23 SETTEMBRE

Freud

Per Sigmund Freud (6 maggio 1856-23 settembre 1939) la «rimozione» è un processo psichico *inconscio* attraverso cui viene espulso dalla coscienza il contenuto rappresentativo di pulsioni o desideri incompatibili con altre istanze psichiche. Egli considerava tale concetto come il pilastro fondamentale della teoria psicanalitica e pensò di essere stato il primo a formularlo, finché non lesse il capitolo 32 del secondo volume del *Mondo* (da cui è tratto il brano che segue). Scrive Freud al riguardo: «Ciò che là è detto circa la riluttanza ad accettare ciò che della realtà risulta penoso coincide cosí perfettamente con il contenuto del mio concetto di rimozione, che ancora una volta ho potuto ringraziare le lacune della mia cultura che mi avevano permesso di fare una scoperta» (*Per la storia del movimento psicanalitico*, in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975, p. 389). La tesi di Schopenhauer è che la follia si origini essenzialmente da un processo di amputazione e alterazione della memoria personale, dovuto a un sotterraneo (inconscio) agire della volontà.

L'esposizione data nel testo dell'insorgere della follia* riuscirà piú comprensibile, se si ricorderà quanto malvolentieri noi pensiamo alle cose che feriscono gravemente il nostro interesse, il nostro orgoglio o i nostri desideri; con quanta difficoltà ci risolviamo a sottoporre cose simili a una precisa e seria analisi del nostro intelletto; quanto facilmente per contro ce ne distogliamo di nuovo inconsciamente, apertamente o copertamente; come invece le cose piacevoli ci vengano in mente assolutamente da sole e come, se scacciate, tornino sempre a insinuarvisi, sicché rimaniamo a pensarci sopra per ore. In questa riluttanza della volontà a far giungere ciò che le è contrario nella luce dell'intelletto, sta il punto in cui la pazzia può irrompere nello spirito. Ogni nuovo fatto contrario dev'essere cioè assimilato dall'intelletto […]; ma questa operazione è essa stessa spesso dolorosissima, e procede anche per lo piú lentamente e con difficoltà. E tuttavia solo in quanto essa si compia ogni volta giustamente, può esservi sanità di mente. Se invece, in un caso singolo, l'opposizione e ribellione della volontà all'accoglimento di una cognizione giunge al punto da non consentire che detta operazione si attui in modo puro; se pertanto all'intelletto vengono sottratti del tutto certi fatti o circostanze, non potendone la volontà sopportare la vista; se poi, per la necessaria connessione, la lacuna in tal modo prodottasi viene colmata a piacimento – ecco che la

pazzia è già in atto. Giacché l'intelletto ha fatto getto della sua natura, per far piacere alla volontà: l'uomo s'immagina ora quel che non è. Tuttavia la follia cosí sorta diviene ora il Lete di insopportabili dolori: essa era l'ultimo rimedio della natura angosciata, ossia della volontà angosciata.

Va qui incidentalmente menzionata una notevole testimonianza a favore della mia opinione. Carlo Gozzi, nel *Mostro turchino*, atto l, scena 2, ci presenta un personaggio il quale ha bevuto un filtro incantato che produce l'oblio: esso si comporta in tutto come un pazzo.

In conseguenza di quanto si è sopra detto, si può considerare dunque l'origine della follia come un violento «scacciare dalla mente» una qualsiasi cosa, che è comunque possibile solo mediante il «mettersi in testa» qualche altra cosa.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1751-1753)

---

* Riferimento al par. 36 del primo volume del *Mondo* (pp. 389-393). Qui Schopenhauer sostiene che la follia dipende dallo sgretolamento della memoria dovuto a un grande dolore [A.N.].

24 SETTEMBRE

Stratagemma eristico n. 5: sfruttare le false credenze dell'avversario

Nelle discussioni può risultare utile talvolta assumere come premessa della propria argomentazione una convinzione errata (cioè *falsa*) dell'avversario, dalla quale consegua facilmente la tesi che si intende dimostrare. È quindi essenziale individuare le credenze dell'interlocutore, per poterle eventualmente sfruttare a proprio vantaggio.

Per la dimostrazione della propria tesi si possono utilizzare anche premesse false, e precisamente nei casi in cui l'avversario non concederebbe quelle vere, o perché non ne comprende la verità, oppure perché vede che da esse conseguirebbe subito la nostra tesi. Si prendano in tal caso proposizioni che sono false di per sé ma vere *ad hominem*, e si argomenti *ex concessis* in base al modo di pensare dell'avversario. Il vero infatti può risultare anche da premesse false, sebbene il falso non possa mai risultare da premesse vere. Allo stesso modo, si possono confutare delle affermazioni false dell'avversario attraverso altre affermazioni false che però egli considera vere; è infatti con lui che si ha a che fare, e bisogna sfruttare il suo modo di pensare. Per esempio, se è un adepto di una qualche setta a cui noi non aderiamo, possiamo utilizzare contro di lui, come *principia*, le massime di tale setta. Aristotele, *Topici*, VIII, 9.

(*Dialettica eristica*, pp. 411-412)

25 SETTEMBRE

Il segreto significato dell'armonia musicale

In base all'assunto che la musica, proprio come le idee, manifesta o oggettiva *immediatamente* l'essenza del mondo, Schopenhauer pone una suggestiva analogia tra la dimensione "verticale" o armonica della scrittura musicale (costituita dalle relazioni tra i suoni simultanei) e i differenti gradi di manifestazione o oggettivazione della volontà di vivere. In particolare, la «massa piú grezza» della natura inorganica sta ai superiori livelli di sviluppo della materia come il basso fondamentale sta ai propri suoni armonici, che risuonano insieme a esso e che con esso ben "si accordano". Il principale riferimento teorico di Schopenhauer è il musicista francese Jean Philippe Rameau (25 settembre 1683-12 settembre 1764), che nel *Trattato dell'armonia ridotta ai suoi principi naturali* (Parigi 1722) formulò e definí la grammatica della musica tonale, ponendo le basi della moderna teoria dell'armonia.

Io riconosco nei suoni piú gravi dell'armonia, nel basso fondamentale, i gradi infimi dell'oggettivazione della volontà, la natura inorganica, la massa del pianeta. Tutti i suoni acuti, agili e veloci, sono, come è noto, da ritenersi sorti dalle vibrazioni che accompagnano il suono fondamentale grave, al cui risuonare sempre essi risuonano lievemente insieme, ed è legge dell'armonia che, con una nota di basso, si possono accordare solo quei suoni acuti che in realtà già di per sé risuonano insieme a essa (i suoi *sons harmoniques*) per le sue vibrazioni. Ma ciò è analogo al fatto che tutti quanti i corpi e gli organismi della natura debbono essere considerati come sorti per sviluppo graduale dalla massa del pianeta […]. Il basso fondamentale è per noi dunque nell'armonia ciò che nel mondo è la natura inorganica, la massa piú grezza, su cui tutto posa e da cui tutto si solleva e si svolge. Poi ancora, in tutte le voci di ripieno che producono l'armonia, fra il basso e la voce-guida che canta la melodia, riconosco l'intera scala delle idee in cui la volontà si oggettiva. Quelle che stanno piú vicino al basso sono gli inferiori tra quei gradi, i corpi ancora inorganici, ma che già si estrinsecano in piú modi; quelle che si trovano piú in alto rappresentano per me le piante e il mondo animale. I determinati intervalli della scala musicale sono paralleli ai determinati gradi di oggettivazione della volontà, alle determinate specie della natura. Il discostarsi dall'esattezza aritmetica degli intervalli, per qualche temperamento, o causato dalla tonalità scelta, è analogo al discostarsi dell'individuo dal tipo della specie, anzi

le dissonanze impure, che non danno un intervallo determinato, si possono paragonare ai parti mostruosi fra due specie animali o fra uomo e animale.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 513-515)

26 SETTEMBRE

«Schadenfreude»

Alla natura umana appartengono secondo Schopenhauer alcuni impulsi «antimorali», che spingono l'uomo a compiere azioni contrarie alla virtú. Tra questi è preminente la *Schadenfreude*, che, come dice il termine stesso, consiste nel provare gioia (*Freude*) alla vista della sventura (*Schaden*) altrui. Essa è una forma di «gioia maligna» e costituisce la perfetta antitesi della «compassione» (la partecipazione al dolore degli altri, da cui nasce lo sforzo pratico di lenirlo o eliminarlo). All'interno dei vizi la *Schadenfreude* rappresenta invece «il contrario dell'invidia», che consiste nel rammaricarsi della fortuna altrui. Mentre l'egoista puro e semplice persegue innanzitutto il proprio interesse e considera la sofferenza degli altri (eventualmente) come un mezzo, chi è predisposto alla «gioia maligna» ricerca il dolore altrui di per sé, come scopo. Perciò essa esprime il tratto peggiore, veramente «diabolico», della natura umana. Questa emozione "negativa", già analizzata da Kant (cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, pp. 541-543), recentemente è divenuta oggetto di studi specifici di psicologia e storia della cultura.

Sotto un certo aspetto, il contrario dell'invidia è la *gioia maligna*. Però provare invidia è umano; godere di gioia maligna è diabolico. Non c'è segno piú infallibile di un cuore veramente cattivo e di una profonda ignobilità morale, dell'esser predisposti alla pura e cordiale gioia maligna. Bisogna evitare per sempre colui nel quale la si è scorta. […] Invidia e gioia maligna sono di per sé semplicemente teoriche; in pratica diventano cattiveria e crudeltà. L'egoismo può spingere a delitti e misfatti di ogni specie; ma il danno e il dolore altrui in tal modo causati sono per esso solo un mezzo, non il fine, si producono dunque allora solo accidentalmente. Invece per la cattiveria e la crudeltà le sofferenze e i dolori degli altri sono il fine in sé e il conseguirlo è un godimento. Perciò costituiscono un grado superiore di cattiveria morale. La massima dell'egoismo estremo è: *Neminem iuva, imo omnes, si forte conducit* (quindi ancor sempre condizionatamente)*, laede*. La massima della cattiveria è: *Omnes, quantum potes, laede*. Come la gioia maligna è solo crudeltà teorica, cosí la crudeltà è solo gioia maligna pratica, e questa si presenta come quella non appena se ne dà l'occasione.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, p. 567)

27 SETTEMBRE

La durata naturale della vita umana

Partendo dall'osservazione empirica, e cioè esaminando quale sia l'età in cui l'essere umano muore effettivamente di vecchiaia e non per altre cause, Schopenhauer deduce che la «durata naturale della vita» umana ammonti intorno ai novanta-cento anni. L'esperienza gli sembra quindi confermare gli insegnamenti dei testi sacri dell'India e smentire quanto affermato dalla Bibbia e da Erodoto, e cioè che la durata massima della vita umana sarebbe di settanta-ottant'anni. Nelle lettere scritte ai discepoli nel 1858, l'anno del suo settantesimo compleanno, Schopenhauer esprimeva la convinzione che gli restassero ancora diversi anni da vivere; purtroppo cosí non fu, perché il filosofo si spense solo due anni dopo.

Nell'*Antico Testamento* (Salmo 90, 10) la durata della vita umana è fissata a 70 o al massimo 80 anni, e, circostanza ancora piú significativa, Erodoto afferma la stessa cosa (I, 32 e III, 22). Ma questo non è vero; è solo il risultato di una comprensione grossolana e superficiale dell'esperienza quotidiana. Infatti, se la durata naturale della vita fosse di 70-80 anni, gli individui tra i 70 e gli 80 dovrebbero morire *di vecchiaia*. Ma non è affatto cosí: essi muoiono, come gli individui piú giovani, *di malattie*. Ora, la malattia è essenzialmente un'anomalia, perciò non può essere la fine naturale. Solo tra i 90 e i 100 anni gli individui muoiono – e, in tal caso, normalmente – *di vecchiaia*, senza malattia, senza agonia, senza rantoli, senza contrazioni, a volte anche senza sbiancare; il che prende il nome di *eutanasia*. Dunque anche qui hanno ragione le *Upanishad*, che fissano a 100 anni la durata naturale della vita.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 547-548, nota)

28 SETTEMBRE

«Generatio aequivoca»

Il concetto di «volontà di vivere» possiede secondo Schopenhauer un'impareggiabile plausibilità intuitiva, al contrario dei concetti di «assoluto», «infinito» e «idea» (su cui si fondano i sistemi di Schelling e Hegel). Tra gli indizi desumibili dall'esperienza, Schopenhauer cita il fenomeno della *generatio aequivoca*: la vita è a tal punto perseguita e agognata dall'interna "forza" che muove la realtà, da potersi originare non solo attraverso l'accoppiamento di organismi preesistenti, ma anche in virtú di una misteriosa combinazione di elementi organici e inorganici. La teoria della «generazione equivoca» o «spontanea», circolante fin dall'antichità, è stata confutata definitivamente nel 1864 dallo scienziato francese Louis Pasteur (27 dicembre 1822-28 settembre 1895).

Tutto preme e spinge all'*esistenza*, se è possibile all'esistenza *organica*, ossia alla *vita*, e poi al massimo potenziamento di essa; dalla natura animale diviene allora evidente che la *volontà di vivere* è il tono fondamentale della sua essenza, l'unica qualità immutabile e assoluta di essa. Si consideri questa universale sete di vita, si veda l'infinita prontezza, lievità e rigoglio, con cui la volontà di vivere si spinge impetuosamente nell'esistenza, tra milioni di forme, dappertutto e in ogni momento, mediante fecondazioni e germi e finanche, ove questi manchino, mediante *generatio aequivoca*, cogliendo ogni occasione, strappando a sé avidamente ogni materia atta alla vita; e poi ancora si getti uno sguardo all'orribile allarme e alla selvaggia ribellione di essa, quando in un qualunque singolo fenomeno deve dipartirsi dall'esistenza, specialmente dove ciò avvenga con chiara coscienza. Allora non è diversamente che se con quest'unico fenomeno dovesse andar distrutto per sempre il mondo intero, e tutto l'essere di un vivente in tal modo minacciato si tramuta subito nella piú disperata ribellione e resistenza alla morte. […] Da tali fenomeni diviene dunque evidente che a ragione io ho posto la *volontà di vivere* come ciò che non è ulteriormente spiegabile e va messo invece alla base di ogni spiegazione, e che questa, lungi dall'essere un suono vuoto, come l'assoluto, l'infinito, l'idea e altri consimili termini, è la cosa piú reale che conosciamo, anzi il nucleo stesso della realtà.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1659-1661)

29 SETTEMBRE

Nella tempesta

A differenza del sublime matematico, che è un sentimento suscitato da oggetti smisuratamente grandi, il sublime dinamico si realizza in presenza di strapotenti forze naturali rispetto alle quali l'individuo è del tutto inerme. Dinanzi a tali forze lo spettatore realizza chiaramente la fondamentale *duplicità della propria coscienza*: da un lato, avverte sé stesso come individuo, ossia come transeunte e fragile fenomeno della volontà che, in quanto tale, è esposto all'azione travolgente di tutte quelle forze; dall'altro, e al contempo, è consapevole di sé come puro soggetto del conoscere, immota condizione di qualsiasi possibile oggetto e, quindi, anche di quelle forze medesime.

La natura in tempestosa agitazione; atmosfera chiaroscura, per la presenza di minacciose, nere nuvole temporalesche; enormi, nude rocce a picco, che chiudono la vista col loro incrociarsi; acque rumoreggianti e spumeggianti; solitudine assoluta; gemere del vento che soffia attraverso le gole. La nostra dipendenza, la nostra lotta con la natura ostile, la nostra volontà in essa infranta, ci stanno ora ben chiare davanti agli occhi; ma finché l'angoscia personale non prende il sopravvento, finché noi rimaniamo in contemplazione estetica, attraverso quella lotta della natura, attraverso quell'immagine della volontà infranta, traguarda il puro soggetto del conoscere, cogliendo tranquillo, fermo e non coinvolto (*unconcerned*), appunto negli oggetti che sono per la volontà minacciosi e paurosi, le idee. Proprio in questo contrasto risiede il sentimento del sublime.

Ma ancor piú potente si fa l'impressione quando abbiamo davanti agli occhi in grande la lotta delle forze scatenate della natura, quando in quello scenario la cascata di un fiume ci toglie, col suo fragore, la possibilità di sentire la nostra stessa voce; – o quando ci troviamo di fronte al vasto mare agitato dalla tempesta: onde alte come case si alzano e si abbassano, si infrangono con violenza contro scoscesi scogli, spruzzano la schiuma in alto nell'aria, la burrasca ulula, il mare mugghia, lampi guizzano da nuvole nere e scoppi di tuono sovrastano col loro fragore mare e burrasca. Allora, nell'imperturbato spettatore di questa scena, la duplicità della sua coscienza raggiunge la massima chiarezza: egli sente sé stesso nello stesso tempo come individuo, come fragile fenomeno della volontà, che il piú piccolo colpo di quelle forze può sfracellare, inerme contro la natura strapotente, dipendente, in balia

del caso, un nulla evanescente di fronte a potenze enormi; e però insieme come eterno, calmo soggetto del conoscere, che, come condizione dell'oggetto, è il portatore appunto di tutto questo mondo; la terribile lotta della natura è solo una sua rappresentazione, mentre egli stesso è in tranquilla contemplazione delle idee, libero ed estraneo a ogni volere e a ogni necessità. È questa l'impressione piena del sublime.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 413)

30 SETTEMBRE

L'oro del mattino

Schopenhauer era un uomo molto abitudinario e considerava la regolarità del suo stile di vita una virtú. Facendo proprio il motto di Seneca secondo cui per vivere saggiamente è necessario considerare ogni singolo giorno della propria vita come una vita in miniatura, dedicava a ogni attività un ben definito momento della giornata. In particolare, allo studio e alla scrittura il filosofo consacrava la prima parte del giorno; terminato il lavoro intellettuale, era solito suonare il flauto per circa un'ora prima di pranzo. In una lettera scritta all'allievo Julius Frauenstädt il 30 settembre 1850, Schopenhauer raccontava che i *Parerga e paralipomena* erano il frutto di «sei anni di lavoro quotidiano» concentrato nelle «prime due ore del mattino» (*Epistolario*, vol. 2, p. 25).

Anche di sera, non appena accendiamo la lampada, l'intelletto, proprio come l'occhio, non vede cosí chiaramente come durante il giorno: perciò quelle ore non sono adatte alla meditazione di cose serie, tantomeno spiacevoli. È il mattino il momento adatto per queste cose, come lo è in generale per tutte le attività, senza eccezioni, sia intellettuali che fisiche. Il mattino è infatti la giovinezza del giorno: tutto è allegro, fresco e leggero; ci sentiamo in forze e abbiamo tutte le nostre facoltà a completa disposizione. Non lo si deve quindi accorciare alzandosi troppo tardi, né sprecarlo in occupazioni o conversazioni indegne; dobbiamo piuttosto considerarlo come la quintessenza della vita e, in un certo senso, ritenerlo sacro. Al contrario, la sera è la vecchiaia del giorno: di sera siamo fiacchi, chiacchieroni e superficiali. Ogni giorno è una piccola vita – rispetto a cui il risveglio è la nascita – che si conclude con il sonno, che è la morte. Perciò, in fin dei conti, l'addormentarsi è anche un quotidiano morire e ogni risveglio è una rinascita.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 480-481)

OTTOBRE

1 OTTOBRE

In viaggio

Nell'ottobre del 1818, poco dopo aver ultimato la stesura de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer partí per l'Italia. Qui si trattenne fino a giugno dell'anno successivo, visitando Venezia, Bologna, Firenze, Roma, Napoli, Paestum, Pompei, Ercolano e Milano. L'annotazione che segue, scritta durante il soggiorno a Venezia, esprime la sua radicale avversione per ogni forma di erudizione o pedanteria, intesa come un sapere finto, puramente verbale, che non informa o modella "da dentro" lo spirito di chi lo possiede.

In viaggio, quando si sovrappongono stranezze di ogni genere, il nutrimento dello spirito proveniente dall'esterno è spesso cosí forte che manca il tempo di digerirlo. Ci si rammarica del fatto che le impressioni che si susseguono rapidamente non possano lasciare una traccia duratura. In fondo, però, ciò accade anche con la lettura: quante volte ci si rammarica di riuscire a conservare nella memoria a malapena un millesimo di ciò che si legge! Tuttavia la cosa confortante in entrambi i casi è che ciò che si vede, proprio come ciò che si legge, prima di essere dimenticato lascia la sua impronta nello spirito, plasmando cosí lo spirito stesso e divenendo effettivamente il suo nutrimento; invece, ciò che è conservato realmente solo nella memoria non fa altro che imbottirlo e gonfiarlo, riempiendo le sue cavità con una materia che gli sarà eternamente estranea e lasciando al contempo vuota la sua essenza.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, pp. 2-3)

2 OTTOBRE

I doni di Prometeo

Questa pagina dal contenuto abbastanza tecnico rappresenta l'esordio di Schopenhauer come scrittore: è l'incipit della sua tesi di dottorato *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*. A causa della guerra in corso tra la Prussia e la Francia, il lavoro fu esaminato in assenza del candidato da una commissione di professori dell'Università di Jena, i quali, riunitisi il 2 ottobre 1813, valutarono il lavoro *magna cum laude*. Schopenhauer si richiama al «divino Platone» e al «prodigioso Kant», che hanno concordemente indicato nella *legge dell'omogeneità* e in quella *della specificazione* le regole fondamentali di ogni conoscenza. La prima prescrive di ricondurre la diversità a unità, dunque di unificare le cose in concetti, i concetti in specie, le specie in generi e questi ultimi in generi sempre piú ampi, cercando di arrivare all'unità onnicomprensiva. La seconda legge controbilancia la prima, perché prescrive di distinguere le differenze interne a una data unità, ossia di determinare la diversità all'interno dell'identico. Schopenhauer considera queste due leggi come connaturate alla ragione umana e le definisce quindi «principi trascendentali della ragione».

Il divino Platone e il prodigioso Kant uniscono le loro energiche voci nella calda raccomandazione di una regola per il metodo di ogni filosofare, anzi di ogni sapere in generale. Si deve – essi dicono – soddisfare a due leggi, quella della omogeneità e quella della specificazione, in uguale misura, e non all'una a scapito dell'altra. La legge della *omogeneità* ci dice di raccogliere le specie, facendo attenzione alle somiglianze e concordanze delle cose, di unirle, allo stesso modo, in generi, e questi in partizioni piú ampie (*Geschlechter*), finché non arriviamo infine all'unità suprema, che tutto abbraccia. Poiché questa legge è una legge trascendentale, essenziale alla nostra ragione, essa presuppone una concordanza della natura con sé, presupposto che è espresso dall'antica regola: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*. La legge della specificazione, invece, Kant la esprime cosí: *entium varietates non temere esse minuendas*. Essa esige cioè che noi distinguiamo bene i generi riuniti sotto un piú ampio concetto di partizione (*Geschlechtsbegriff*) multicomprensivo e poi, di nuovo, le specie superiori e inferiori comprese sotto di essi, ma che evitiamo di fare qualche salto e soprattutto di sussumere le specie inferiori o addirittura gli individui sotto il concetto di partizione piú ampio […]. Kant insegna che entrambe le leggi sono principi trascendentali della ragione, che postulano *a priori* una concordanza delle cose con sé stessi,

e Platone sembra esprimere a suo modo lo stesso concetto quando dice che queste regole, cui ogni scienza deve il suo sorgere, ci sono state gettate dalle sedi degli dèi insieme col fuoco di Prometeo.

(*La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, pp. 19-20; nota omessa)

3 OTTOBRE

Buddha e Francesco

Schopenhauer fu sempre profondamente affascinato dalle sorprendenti affinità elettive che uniscono in spirito i santi di tutte le religioni. Questa vicinanza gli sembrava straordinariamente evidente nelle figure di Siddharta Gautama e Francesco d'Assisi (spirato nella notte tra il 3 e il 4 ottobre 1226): entrambi hanno abbandonato la loro condizionata privilegiata di nascita per consacrarsi alla rinuncia; entrambi hanno espresso amicizia e compassione nei confronti di tutti gli esseri.

È degno di nota che il passaggio di San Francesco dagli agi alla vita mendica è in tutto simile al passo ancora piú grande del Buddha Sakyamuni da principe a mendicante, e che corrispondentemente la vita di Francesco, come anche l'ordine da lui fondato, fu appunto solo una specie di Saniassitismo*. Anzi merita di essere detto che la sua parentela con lo spirito indiano si manifesta anche nel suo grande amore per gli animali e nel frequente commercio con essi, in cui egli li chiama sempre suoi fratelli e sorelle; allo stesso modo il suo bel *Cantico* rivela, con le lodi del Sole, della Luna, degli astri, del vento, dell'acqua, del fuoco, della Terra, il suo innato spirito indiano.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2145)

* Il termine *Sannyāsin* indica nell'induismo l'asceta che ha rinunciato al mondo e a ogni forma di attaccamento. [A.N.]

4 OTTOBRE

Il calice dolceamaro della conoscenza

Le coordinate fondamentali dell'esistenza umana sono il dolore e la morte. Tuttavia la *conoscenza* di questa verità mitiga e trasfigura sorprendentemente il dolore che costituisce il suo stesso *contenuto*. Nel frammento che segue, scritto nel 1816, Schopenhauer paragona perciò la conoscenza della vita a una bevanda dolceamara; la "dolcezza" sembra prevalere nella misura in cui la verità è sempre benefica e propizia, anche là dove il suo contenuto atterrisca. Si può ricordare una formidabile sentenza di Leopardi datata 4 ottobre 1820: «l'anima riceve vita (se non altro passeggiera) dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria» (*Zibaldone di pensieri*, [261]).

La mia vita nel mondo reale è un calice dolceamaro. È infatti, come la mia esistenza in generale, una costante acquisizione di conoscenza, un continuo arricchimento intellettuale che riguarda questo mondo reale e il mio rapporto con esso. Il contenuto di questa conoscenza è triste e sconsolante; ma la forma della conoscenza in generale, l'arricchimento intellettuale, la penetrazione della verità è senz'altro piacevole, e mescola continuamente la propria dolcezza con quell'amarezza, in modo strano.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 375)

5 OTTOBRE

Le orbite di Urano e di Mercurio

Come osserva Cicerone nell'*Orator*, ciascuno tende a valutare positivamente ciò che avverte come affine o omogeneo a sé, ovvero ciò in cui crede di riconoscersi (l'attuale successo dei *reality show* è, al riguardo, molto eloquente). Di conseguenza, gli autori che per sensibilità e gusto sono distantissimi dalle persone comuni sono destinati ad avere – quanto meno a breve termine – un pubblico estremamente ristretto e un riconoscimento nullo o avaro.

Le opere di livello comune […] nascono nel corso e nel contesto della cultura complessiva della loro epoca, sono quindi strettamente legate allo spirito del tempo, cioè alle opinioni provvisoriamente prevalenti, e sono commisurate alle esigenze del momento. Perciò, se possiedono anche soltanto un qualche merito, quest'ultimo viene riconosciuto molto presto ed esse trovano subito un largo favore, in quanto si inseriscono nell'epoca culturale dei loro contemporanei: viene loro resa giustizia – anzi, spesso anche qualcosa in piú – e, ciononostante, provocano pochissima invidia, poiché, come è stato detto, *tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari* *. Invece, quelle opere straordinarie che sono destinate ad appartenere all'umanità intera e a vivere per secoli sono, quando sorgono, troppo superiori; appunto per questo risultano estranee alla loro epoca culturale e allo spirito del loro tempo. Non vi appartengono, non si inseriscono in quel contesto, perciò non riscuotono alcun interesse da parte di chi vi è immerso. Appartengono infatti a un livello culturale differente, superiore, e a un'epoca ancora lontana. Il loro corso sta a quello delle altre opere come l'orbita di Urano sta a quella di Mercurio.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 515-516)

* Cfr. Cicerone, *Orator*, 7, 24, in M. Tullio Cicerone, *Opere retoriche*, vol. I, a cura di G. Norcio, Utet, Torino 1970, pp. 806-807: «ognuno loda quel tanto che spera di poter imitare». [A.N.]

6 OTTOBRE

«Non ragioniam di lor, ma guarda e passa»

L'«egoismo» non è soltanto un abito della volontà, ma anche una possibile posizione teorica che trae le estreme conseguenze dall'essenziale *soggettività* di ogni coscienza. Infatti, ciascuno conosce direttamente e in modo immediato, "dall'interno", soltanto il proprio corpo; tutto il resto gli è noto solo indirettamente, "dall'esterno", come «rappresentazione». L'egoista teoretico è colui che da qui crede di poter dedurre di essere l'unica realtà esistente; egli arriva quindi a considerare tutto il resto (il «mondo», gli altri io) come una sua semplice «rappresentazione», un fantasma della sua mente privo di realtà. Schopenhauer ritiene che l'egoismo teorico (o solipsismo) sia una posizione tanto inconfutabile quanto inconcludente, e invita perciò il suo lettore a lasciarselo tranquillamente alle spalle.

Se gli oggetti, noti all'individuo solo come rappresentazioni, siano tuttavia, come il suo stesso corpo, fenomeni di una volontà: è questo […] il senso vero e proprio della questione circa la realtà del mondo esterno. Negarlo, è il senso dell'egoismo teoretico, che appunto perciò ritiene fantasmi tutti i fenomeni al di fuori del proprio individuo, esattamente come, nel rispetto pratico, fa l'egoismo pratico, che considera e tratta realmente come persona solo la propria persona, e tutte le altre invece come meri fantasmi. L'egoismo teoretico non si potrà bensí mai confutare con prove; tuttavia si può essere sicuri che esso è stato usato in filosofia non altrimenti che come sofisma scettico, vale a dire per mostra. Come convinzione seria esso potrebbe invece trovarsi solo in un manicomio: come tale, occorrerebbe poi, contro di esso, non tanto una prova quanto una cura. In tanto anche non ci dilungheremo oltre su di esso, ma ci limiteremo a considerarlo come l'ultima fortezza dello scetticismo, che è sempre polemico. Se ora dunque la nostra conoscenza, sempre legata all'individualità e avente appunto in ciò la sua limitazione, comporta necessariamente che ognuno possa essere solo una cosa, mentre può conoscere tutte le altre, ed è questa limitazione appunto che genera propriamente il bisogno della filosofia; noi, che proprio perciò ci sforziamo di allargare con la filosofia i confini della nostra conoscenza, considereremo quell'argomento scettico dell'egoismo teoretico che qui ci si oppone come una piccola fortezza di frontiera, che rimarrà bensí sempre inespugnabile, ma la cui guarnigione anche non ne potrà uscire mai e poi mai, sicché le si può

passar davanti e lasciarsela alle spalle senza pericolo.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 231)

7 OTTOBRE

Demagoghi

La propaganda di tutti i demagoghi si fonda secondo Schopenhauer su un'unica grande bugia: che l'uomo possa essere felice e che la politica abbia la forza di realizzare questa possibilità, ovvero di costruire il «Paradiso in Terra» (per quanto laicamente o ateisticamente concepito). Le ideologie che in ogni epoca, indipendentemente dal loro contenuto specifico, hanno sedotto e mosso grandissimi numeri di persone grazie a questa menzogna (affermata *explicite* o *implicite*) sono antifilosofiche per eccellenza, perché negano – o, quanto meno, passano sotto silenzio – le immodificabili coordinate di fondo dell'esistenza umana: il dolore e la morte. Schopenhauer ritiene che la fede nel «progresso» costituisca l'"arma" piú potente nell'arsenale retorico dei demagoghi del suo tempo.

Ovunque e in ogni epoca vi è stata molta insoddisfazione nei confronti dei governi, delle leggi e delle istituzioni pubbliche, ma, perlopiú, solo perché si è sempre pronti a incolpare questi ultimi della miseria che è inseparabilmente connessa all'esistenza umana di per sé, essendo essa, per parlare in termini mitici, la maledizione che ha colpito Adamo e con lui tutta la sua stirpe. Mai, tuttavia, quel fatuo miraggio è stato suscitato in modo piú menzognero e spudorato che dai demagoghi dell'«epoca attuale». Questi ultimi infatti, essendo nemici del cristianesimo, sono degli ottimisti: il mondo è per loro «scopo a sé stesso», e quindi in sé, ossia per sua naturale costituzione, è organizzato in modo eccellente, una vera dimora di beatitudine. I colossali mali del mondo, che gridano contro tutto questo, costoro li addossano interamente ai governi: se solo questi ultimi facessero il loro dovere, infatti, esisterebbe il Paradiso in Terra – e cioè tutti potrebbero abbuffarsi, tracannare, riprodursi e crepare senza fatica e senza pena; giacché è questa la parafrasi del loro «scopo a sé stesso» e la meta dell'infinito «progresso dell'umanità», che essi proclamano indefessamente con frasi pompose.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 283)

8 OTTOBRE

Disonestà dell'ottimismo

La filosofia di Schopenhauer viene spesso categorizzata come «pessimismo», sebbene questo termine entri relativamente tardi nel suo vocabolario filosofico ed egli stesso non lo abbia mai riferito al proprio pensiero (eccezion fatta per un appunto del 1828). Vero però è che Schopenhauer contrappone espressamente la propria dottrina all'«ottimismo» della scuola leibniziana. A suo giudizio, il male è fin troppo evidente perché si possa sostenere la "bontà" del mondo; gli argomenti tradizionalmente addotti a questo scopo gli sembrano tutti fallaci e pretestuosi.

A questo mondo, a questa arena di esseri tormentati e angustiati, che sopravvivono solo perché l'uno divora l'altro, dove perciò ogni animale da preda è la tomba vivente di migliaia di altri e la sua conservazione è una catena di martíri, dove poi con la conoscenza cresce la capacità di sentir dolore, che raggiunge perciò nell'uomo il suo grado piú alto, e tanto piú alto quanto piú egli è intelligente – a questo mondo si è voluto adattare il sistema dell'*ottimismo* e si è voluto dimostrarcelo come il migliore dei mondi possibili. L'assurdità è clamorosa. Tuttavia un ottimista mi dirà di aprire gli occhi e di guardare il mondo, di vedere come esso è bello, nella luce del Sole, con le sue montagne, le sue valli, i suoi fiumi, piante, animali ecc. Ma è forse il mondo un caleidoscopio? A *vederle*, certo queste cose sono belle; ma a *esserle* è tutt'altra cosa. Poi viene un teleologo e mi loda il sapiente ordine, grazie al quale si è provveduto a far sí che i pianeti non battano la testa tra loro, che mare e terra non formino una poltiglia, ma se ne stiano acconciamente l'uno separato dall'altro e anche che tutto non si irrigidisca nel gelo perpetuo, né venga arrostito dal calore, come anche che, in conseguenza dell'obliquità dell'ellittica, non ci sia un'eterna primavera, in cui nulla potrebbe giungere a maturità, ecc. Ma ciò e ogni cosa simile sono in realtà soltanto *conditiones sine quibus non*. Se cioè un mondo deve esistere in genere, se i suoi pianeti devono durare almeno quanto impiega un raggio di luce di una remota stella fissa per giungere fino a loro e non, come il figlio di Lessing, ripartirsene subito dopo la nascita; allora esso non poteva certo essere fabbricato tanto maldestramente che già l'impalcatura di base minacciasse di crollare. Ma se si procede fino ai *risultati* dell'opera lodata, se si considerano gli *attori* che agiscono sulla scena cosí stabilmente allestita e si vede poi come con la sensibilità si

trovi anche il dolore, ed esso cresca nella misura in cui quella si sviluppa fino a divenire intelligenza; come quindi, procedendo di pari passo con quest'ultima, avidità e dolore si presentino sempre piú forti e si accrescano, finché la vita umana non offra altra materia che quella delle tragedie e delle commedie – allora chi non è un ipocrita sarà difficilmente disposto a intonare alleluja.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2085)

9 OTTOBRE

La presbiopia della memoria

L'abitudine tipica degli anziani di pensare piú al passato che al presente non dipende solo dal legame affettivo con il periodo della vita caratterizzato dalla pienezza delle forze, ma anche da una fisiologica corruzione della memoria, che in età avanzata visualizza meglio ciò che è piú lontano nel tempo, proprio come gli occhi focalizzano meglio ciò che è piú lontano nello spazio. La parola «presbite», che denota chi soffre di questo difetto visivo, deriva dal greco πρέσβυς (*présbys*), «anziano». Si tratta di un termine particolarmente fecondo dal punto di vista semantico. I «presbiteri» – ossia coloro ai quali, nei primi secoli della Chiesa, veniva affidato il governo delle comunità cristiane – erano letteralmente i «piú anziani». La parola passò poi a designare gli uomini investiti della dignità sacerdotale; di qui il significato del latino ecclesiastico *presbyter* e dell'italiano «prete».

Si impara qualcosa solo di tanto in tanto; ma si dimenticano cose tutto il giorno.
In questo senso, la nostra memoria assomiglia a un setaccio che, con il tempo e con l'uso, trattiene sempre di meno. Infatti, piú diventiamo anziani, piú rapidamente scompare dalla memoria ciò che continuiamo ad affidarle; ciò che si è sedimentato nei primi tempi, invece, rimane. I ricordi di una persona anziana sono quindi tanto piú chiari quanto piú sono remoti, e diventano sempre meno nitidi quanto piú si avvicinano al presente; cosí che, proprio come i suoi occhi, anche la sua memoria è diventata presbite (πρέσβυς).

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 669-670; nota omessa)

10 OTTOBRE

Epifilosofia

Il secondo volume de *Il mondo come volontà e rappresentazione* si chiude con un capitolo dal titolo «Epifilosofia», che significa «considerazioni aggiuntive (epi-) alla filosofia»: dunque «filosofia della filosofia» o meta-filosofia. Il nostro intelletto, essendo l'"organo" di conoscenza del mondo sensibile, non può cogliere ciò che sta al di là del mondo stesso e di ogni possibile esperienza. In coerenza con questo assunto, Schopenhauer rivendica di non aver mai preteso di «spiegare l'esistenza del mondo nelle sue cause ultime»: la sua metafisica della volontà sarebbe solo un'«interpretazione» dei «fatti» dell'esperienza interna ed esterna, un tentativo di decifrare quell'enigmatico "testo" che ci sta davanti con il nome complessivo di «mondo». Non è facile conciliare queste pagine con altre in cui, al contrario, Schopenhauer espone la sua metafisica in termini di esplicita e perentoria assertività.

A conclusione della mia esposizione possono trovare qui posto alcune considerazioni sulla mia stessa filosofia. Essa non si arroga, come è stato già detto, di spiegare l'esistenza del mondo nelle sue cause ultime; se ne sta, al contrario, ai fatti dell'esperienza esteriore e interiore, quali sono a tutti accessibili, dimostrandone il vero e intimo nesso, senza tuttavia spingersi propriamente al di là, alle cose ultraterrene e ai loro rapporti col mondo. Non fa dunque illazioni su ciò che esiste al di là di ogni esperienza possibile, ma fornisce solo l'interpretazione di quel che è dato nel mondo esterno e nell'autocoscienza, si accontenta dunque di comprendere l'essenza del mondo nella sua interna coerenza con sé stessa. Essa è cioè *immanente*, nel senso kantiano della parola. Appunto perciò lascia aperti ancora molti problemi, cioè perché le cose effettivamente dimostrate siano cosí e non diversamente ecc. Ma tutti questi problemi, o piuttosto le risposte a essi, sono propriamente trascendenti, vale a dire non si possono pensare mediante le forme e funzioni del nostro intelletto, non vi stanno dentro: l'intelletto sta quindi a essi come la nostra sensibilità sta a eventuali qualità dei corpi per le quali non abbiamo sensi.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2193)

11 OTTOBRE

Sublimità del tragico

La tragedia costituisce il culmine dell'arte poetica perché mette in scena la verità filosofica per eccellenza: l'esistenza è una condizione infelice, rispetto alla quale sarebbe preferibile il non-essere, il nulla. Sollecitando lo spettatore a provare piacere estetico alla vista di ciò che, annientando l'individuo, confligge con la sua volontà di vivere, la tragedia esprime il livello supremo del sublime. L'impulso all'«elevazione» che la caratterizza consiste appunto nella sua capacità di far comprendere *intuitivamente* allo spettatore che l'esistenza, il mondo, non sono degni di essere voluti. In tal modo egli scopre in sé stesso qualcosa che, silenziosamente e misteriosamente, *non* vuole la vita.

Il piacere che ci dà la *tragedia* non fa parte del sentimento del bello, bensí di quello del sublime; anzi è il massimo grado di questo sentimento. Giacché, come alla vista del sublime in natura ci distogliamo dall'interesse della volontà per assumere un atteggiamento puramente contemplativo, cosí di fronte alla catastrofe tragica ci distogliamo dalla stessa volontà di vivere. Nella tragedia cioè ci viene mostrato il lato terribile della vita, la miseria dell'umanità, il dominio del caso e dell'errore, la caduta del giusto, il trionfo dei malvagi: dunque ci viene messa sotto gli occhi la natura del mondo direttamente contrastante con la nostra volontà. A questa vista ci sentiamo incitati a distogliere la nostra volontà dalla vita, a non volere e a non amare piú quest'ultima. Ma proprio perciò ci accorgiamo che allora rimane in noi ancora qualcos'altro, che non possiamo conoscere affatto in modo positivo, ma solo in modo negativo, come ciò che *non* vuole la vita. Come l'accordo di settima esige l'accordo fondamentale, come il colore rosso esige e perfino produce nell'occhio il verde; cosí ogni tragedia reclama un'esistenza di tutt'altra natura, un altro mondo, la cui conoscenza ci può esser data sempre e solo indirettamente, come appunto qui da un tal reclamare. Nel momento della catastrofe tragica si forma in noi, piú chiara che mai, la convinzione che la vita è un brutto sogno, da cui dobbiamo destarci.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1813-1815)

12 OTTOBRE

Il dono inatteso

Prendendo spunto dalla favola persiana *I tre principi di Serendip*, nella quale i tre protagonisti trovano continuamente cose differenti e migliori di quelle che stavano cercando, lo scrittore inglese Horace Walpole (1717-1797) ha coniato il termine *serendipity* per indicare questo tipo di circostanze fortunate. La storia umana ne è piena: basti pensare a Cristoforo Colombo che, cercando una nuova via per «le Indie», il 12 ottobre del 1492 approdò, senza rendersene conto, in un continente sconosciuto. Ciascuno di noi, nel suo piccolo, fa esperienza di quanto poco la realtà conceda ai programmi umani; ciò che pensavamo ci avrebbe reso felici ci rende infelici, e viceversa. Anche nel peggiore dei casi, tuttavia, il fallimento dei nostri piani produce un dono prezioso e inatteso: la *conoscenza*.

In generale […] nella vita ci capita come al viandante che, mentre avanza, vede gli oggetti assumere forme diverse da quelle che mostravano da lontano e, per cosí dire, mutare man mano che egli si avvicina. La stessa cosa avviene in particolar modo con i nostri desideri. Spesso troviamo qualcosa di completamente diverso, anzi di migliore, rispetto a ciò che cercavamo; e spesso troviamo proprio ciò che cercavamo per una via del tutto diversa da quella che, in un primo tempo, avevamo inutilmente intrapreso. Specialmente là dove cercavamo piacere, felicità, gioia, troviamo invece, di frequente, ammaestramento, giudizio, conoscenza – un bene vero, durevole, in luogo di uno deperibile e apparente. […]
Le persone nobili ed eccellenti divengono ben presto consapevoli di questa educazione del destino, e vi si sottomettono docilmente e con riconoscenza: comprendono che nel mondo si può trovare ammaestramento, ma non felicità, perciò si abituano e si accontentano di cedere speranze in cambio di conoscenze, dicendo infine, con Petrarca:

altro diletto, che 'mparar, non provo[*].

Può quindi persino accadere che costoro perseguano i loro desideri e le loro aspirazioni, in una certa misura, solo per finta e per gioco, ma che in realtà e nella serietà del loro intimo si attendano soltanto ammaestramento; il che poi conferisce loro un'aria contemplativa, geniale, sublime. In questo senso si può anche dire che siamo come quegli alchimisti che, cercando soltanto l'oro, trovarono polvere da

sparo, porcellana, medicine e addirittura leggi naturali.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 455-456; nota omessa)

* Cfr. Francesco Petrarca, *Trionfo d'Amore*, I, 21 (*recte*: senza virgole), in Id., *Trionfi*, a cura di G. Bezzola su testo approntato da R. Ramat, Rizzoli, Milano 1957, p. 1. [A.N.]

13 OTTOBRE

Lo specchio curvo

Schopenhauer usa la metafora dello specchio in differenti contesti. La filosofia è, secondo la sua definizione, «un rispecchiamento del mondo in concetti astratti» (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 193), perché i concetti in generale – e, quindi, le parole che li esprimono – sono un riflesso depotenziato di ciò che viene conosciuto intuitivamente. Ma anche la conoscenza disinteressata e scevra di volontà, tipica del genio, è descritta, in virtú della sua purezza, come «chiaro specchio del mondo» (ivi, p. 321). Infine, il mondo stesso nella sua totalità rappresenta per Schopenhauer lo «specchio», cioè la manifestazione fedele, della volontà di vivere (ivi, p. 793). Non è facile ricondurre queste occorrenze a un significato concettualmente univoco; in ogni caso, nelle citazioni appena riportate, lo specchio di cui si parla è piano, non deformante. Nel brano che segue, Schopenhauer considera invece le possibili similitudini dello specchio curvo (concavo o convesso), il quale può riflettere gli oggetti, a seconda della loro posizione, in un'immagine reale o virtuale, capovolta o diritta, rimpicciolita o ingrandita.

Lo specchio concavo può essere utilizzato per varie similitudini; per esempio […], può essere paragonato al genio in quanto anche quest'ultimo, come il primo, concentra la sua forza in un unico punto per proiettare verso l'esterno un'immagine ingannevole ma abbellita delle cose, o, in generale, per accumulare luce e calore e ottenere cosí effetti sorprendenti. L'elegante erudito, invece, assomiglia allo specchio convesso divergente, che solo un po' al di sotto della sua superficie fa vedere contemporaneamente tutti gli oggetti e, in piú, un'immagine ridotta del Sole, proiettando queste immagini in tutte le direzioni, verso tutti gli osservatori; mentre lo specchio concavo esercita il suo effetto in un'unica direzione e richiede una posizione ben precisa dell'osservatore.
In secondo luogo, anche ogni autentica opera d'arte può essere paragonata allo specchio concavo, in quanto ciò che essa effettivamente comunica non è il suo sé tangibile, il suo contenuto empirico; è piuttosto qualcosa di esterno a essa che non può essere afferrato con le mani, ma è raggiungibile solo con la fantasia, trattandosi del vero e proprio spirito della cosa, difficile da cogliere. […]
Infine, anche un amante disperato può paragonare epigrammaticamente la sua bella crudele allo specchio concavo, che, come lei, brilla, incendia e consuma pur rimanendo freddo.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 711)

14 OTTOBRE

Metempsicosi

Pur rifiutando il dogma di un'anima individuale separata dal corpo, Schopenhauer nutriva un profondo rispetto per la dottrina della reincarnazione. In un frammento giovanile del 1817 la definisce «il *non plus ultra* della rappresentazione mitica» (*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 479). Si tratta a suo parere, per l'appunto, di un mito, cioè di una rappresentazione allegorica che esprime in forma popolare altissime verità filosofiche. Una di queste è il carattere essenzialmente illusorio della molteplicità. L'idea che in ogni ente abiti un nucleo imperituro che rinasce sempre di nuovo in altri organismi implica infatti che all'apparente pluralità di individui corrisponda sul piano metafisico un unico essere.

La dottrina della *metempsicosi* si discosta dalla verità solo perché sposta nel futuro ciò che vale già adesso, in quanto fa vivere in altri esseri il mio intimo sé solo successivamente alla mia morte; mentre, in verità, questo accade già adesso, e la morte non fa altro che rimuovere l'illusione in virtú della quale non posso rendermene conto – allo stesso modo in cui l'immagine che una *laterna magica* proietta sulla parete non ci risulta visibile finché non viene spenta la luce che illuminava la stanza, nonostante tale immagine ci fosse già da prima; o, per usare una similitudine piú nobile, allo stesso modo in cui l'innumerevole schiera degli astri brilla costantemente sopra il nostro capo, ma non diviene visibile fino a che non è tramontato l'*unico* Sole terrestre a noi vicino. Parimenti la mia esistenza individuale, per quanto, proprio come quella luce, superi per me in luminosità ogni cosa, deve essere considerata in fondo solo come un ostacolo posto tra me e la conoscenza della mia esistenza in altri esseri, anzi, in tutti gli altri esseri. E poiché ogni individuo vivente sottostà, nella sua conoscenza, a questo ostacolo, è appunto l'individuazione a mantenere la volontà di vivere nell'errore e nell'illusione relativamente alla propria essenza: la Maja degli Indú. La morte è una confutazione di questo errore, e lo sopprime. Al momento della morte ci rendiamo conto che una mera illusione limitava la nostra esistenza alla nostra persona.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 413)

15 OTTOBRE

I diritti degli animali

Il 15 ottobre 1978, presso la sede dell'Unesco, è stata proclamata la *Dichiarazione universale dei diritti dell'animale*. Schopenhauer può essere considerato senz'altro un pioniere dell'etica animalista: la sua teoria etica è stata infatti una delle poche, in età moderna, a tematizzare il comportamento umano nei confronti degli animali. Che quest'ultimo abbia una rilevanza morale è in Schopenhauer la diretta conseguenza di due premesse: la determinazione della *compassione come l'unico vero fondamento della morale* e l'idea che, relativamente alla *capacità di provare dolore*, gli animali non differiscano significativamente dagli esseri umani. Il millenario antropocentrismo dell'etica filosofica e religiosa europea dipende a suo parere da un sotterraneo condizionamento dell'Antico Testamento, in particolare del *Genesi*, che sembrerebbe presentare l'animale come un «prodotto fatto a uso e consumo dell'uomo», legittimando cosí anche le pratiche di vivisezione e sperimentazione selvaggia (contro le quali il filosofo protesta apertamente: cfr. *Parerga* II, p. 409).

Un ulteriore errore fondamentale del cristianesimo che qui deve essere menzionato, ma che certo non può essere eliminato con una semplice spiegazione, un errore che manifesta ogni giorno le sue orribili conseguenze, consiste nel fatto che il cristianesimo, andando in senso contrario alla natura, ha strappato l'essere umano dal *mondo animale*, al quale invece egli appartiene essenzialmente, e ha preteso di attribuirgli uno statuto autonomo, arrivando a considerare gli animali come delle *cose*. Invece il brahmanesimo e il buddhismo, fedeli alla verità, riconoscono fermamente la palese parentela dell'uomo con tutta la natura in generale, e quindi anche, in primo luogo e in prima istanza, con la natura animale, e pensano l'uomo – per mezzo della metempsicosi e in altri modi – in stretta connessione con il mondo animale. […]

Senonché il suddetto errore fondamentale deriva dalla dottrina della creazione dal nulla, secondo la quale il Creatore, nei capp. 1 e 9 del *Genesi*, consegna all'uomo affinché *regni* su di loro, ovvero faccia di essi ciò che vuole, tutti gli animali, come se fossero delle cose, e senza alcuna raccomandazione di riservare loro un buon trattamento – cosa che fa persino un venditore di cani quando si separa dal suo cucciolo. Dopodiché, nel secondo capitolo, il Creatore nomina l'uomo primo professore di zoologia, incaricandolo di assegnare agli animali i nomi

che di qui in poi essi dovranno per sempre portare; il che, di nuovo, non è che un simbolo ulteriore della loro totale dipendenza dall'uomo, ossia della loro totale privazione di diritti. […]
Tutto questo deriva dalla dottrina giudaica che considera l'animale come un prodotto fatto a uso e consumo dell'uomo. Ma le conseguenze di tale dottrina si avvertono purtroppo ancora oggi, perché sono passate nel cristianesimo; perciò sarebbe ora di smetterla di esaltare quest'ultimo per il fatto che la sua morale sarebbe la piú perfetta di tutte. In verità, essa è affetta da una grande ed essenziale imperfezione, in quanto limita le sue prescrizioni all'essere umano e lascia l'intero mondo animale privo di ogni diritto.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 401-402)

16 OTTOBRE

La pagliuzza e la trave

Nella tradizione cristiana la superbia rappresenta l'origine di ogni altro peccato, perché è in virtú di essa che la creatura, dimenticando la propria piccolezza e la bontà infinita del Creatore, osa ribellarsi a Lui. La superbia costituisce quindi una radicale forma di *ignoranza*. Gesú condanna severamente la "naturale" tendenza a criticare gli altri anziché sé stessi, e invita i suoi discepoli a rimuovere innanzitutto la trave che è nei propri occhi e poi, eventualmente, la pagliuzza negli occhi del prossimo (Mt 7, 3-4; Lc 6,41-42). Schopenhauer giudica irrealistico questo ideale di un'autocritica pura: come l'occhio vede tutto ma non sé stesso, sí da potersi guardare solo attraverso l'immagine di una superficie riflettente, cosí ciascuno può divenire consapevole dei propri difetti solo dopo averli osservati nelle altre persone. Criticare gli altri sarebbe pertanto il primo, necessario passo verso l'autocritica. Ma quanti riescono a compiere anche il secondo passo?

Come si sostiene il peso del proprio corpo senza sentirlo, a differenza di ciò che accade con il peso di qualsiasi altro corpo che si voglia spostare, cosí non si notano i propri difetti e i propri vizi, ma soltanto quelli degli altri. In compenso, tuttavia, ciascuno ha nel prossimo uno specchio in cui può scorgere chiaramente i propri vizi e difetti, le proprie brutture e disarmonie di ogni genere. Solo che ogni persona, al riguardo, si comporta perlopiú come il cane che abbaia allo specchio perché non sa di vedere sé stesso e crede piuttosto che si tratti di un altro cane. Chi critica gli altri lavora al miglioramento di sé. Coloro che hanno l'inclinazione e l'abitudine di sottoporre silenziosamente a una *critica acuta* e attenta, nel proprio intimo, il comportamento esteriore degli altri o, in generale, ciò che essi fanno o non fanno, lavorano perciò stesso al miglioramento e al perfezionamento di sé stessi: possiedono infatti abbastanza rettitudine, o anche solo abbastanza orgoglio e vanità, per evitare ciò che cosí spesso severamente biasimano. Per coloro che sono tolleranti vale il contrario, e cioè: *hanc veniam damus, petimusque vicissim**. Il Vangelo fa una bellissima morale sulla pagliuzza nell'occhio altrui e la trave nel proprio: ma la natura dell'occhio comporta che esso guardi verso l'esterno e non sé stesso: perciò, per divenire consapevoli dei propri difetti, il fatto di notarli e biasimarli negli altri costituisce un mezzo molto utile. Per migliorare noi stessi abbiamo bisogno di uno specchio.

* «Tale privilegio noi chiediamo e concediamo vicendevolmente» (Orazio, *Ars Poetica*, 11, in Quinto Orazio Flacco, *Le opere*, a cura di T. Colamarino e D. Bo, Einaudi, Torino 1957, p. 281). [A.N.]

17 OTTOBRE

Eros e Thanatos

Tutto ciò che nasce è destinato a morire; ma la volontà come cosa in sé, essendo al di fuori di spazio e tempo, non conosce né inizio né fine. Il segreto significato delle immagini scolpite su alcuni sarcofaghi greci e romani, che raffigurano senza veli il piú impetuoso istinto vitale, è secondo Schopenhauer proprio questo: distogliere l'attenzione dall'insignificante morte degli individui per indirizzarla alla vita infinita e inesauribile della natura. Anche nei simboli associati a Shiva (divinità indiana che presiede alla distruzione ciclica delle cose), e cioè la collana di teschi e il *lingam* (immagine fallica), Schopenhauer legge l'affermazione della coessenzialità di generazione e morte.

Nascita e morte appartengono allo stesso modo alla vita e si controbilanciano come condizioni reciproche l'una dell'altra, o, se magari si preferisce quest'espressione, come poli di tutto quanto il fenomeno della vita. La piú saggia di tutte le mitologie, quella indiana, esprime ciò conferendo come attributo proprio al dio che simboleggia la distruzione, la morte […], Shiva, insieme alla collana di teschi, il *lingam*, questo simbolo della generazione, la quale compare dunque qui come compensazione della morte, e con questo viene significato che generazione e morte sono correlati essenziali, che si neutralizzano e si eliminano a vicenda. Furono questi stessi sentimenti che spinsero Greci e Romani a ornare i sarcofaghi piú preziosi, proprio cosí come ancora li vediamo, con feste, danze, nozze, cacce, lotte di animali, baccanali, quindi con raffigurazioni della piú violenta foga vitale, che essi ci presentano non solo in tali divertimenti, ma finanche in gruppi licenziosi, arrivando fino all'accoppiamento fra satiri e capre. Lo scopo era manifestamente quello di far rivolgere la mente, con la massima energia, dalla morte del compianto individuo, alla vita immortale della natura, significando cosí, anche senza averne il sapere astratto, che tutta la natura è la manifestazione e anche l'adempimento della volontà di vivere.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 543)

18 OTTOBRE

Stratagemma eristico n. 29: la diversione

Quando in una discussione ci si trova in difficoltà nel fronteggiare le argomentazioni dell'avversario, si può tentare di deviare il discorso su un tema solo apparentemente connesso a quello principale. In questo modo si impedisce all'avversario di concludere il suo ragionamento e, quindi, di ottenere vittoria. L'*antidoto* a questo stratagemma consiste ovviamente nel bloccare subito il tentativo di diversione, riportando la discussione all'argomento iniziale.

Se ci si rende conto di essere sconfitti, si attua una *diversione*: e cioè tutt'a un tratto si inizia a parlare di qualcosa di completamente diverso, come se fosse attinente alla questione e rappresentasse un argomento contro l'avversario. Ciò accade con un certo ritegno quando la diversione concerne ancora, in generale, il *thema quaestionis*; in modo sfacciato, quando riguarda soltanto l'avversario e non parla affatto della questione.
Per esempio, io lodavo il fatto che in Cina non ci sia alcuna nobiltà ereditaria e che le cariche pubbliche vengano assegnate solo in conseguenza di *examina*. Il mio avversario affermò che l'erudizione non prepara piú dei privilegi di nascita (ai quali egli attribuiva una qualche importanza) a svolgere cariche pubbliche. Solo che gli andò male. Fece immediatamente una diversione, affermando che in Cina tutti i ceti vengono puniti con pene corporali, cosa che egli mise in relazione all'abitudine di bere molto tè, e biasimò i Cinesi per entrambe le cose. Ora, chi si fosse lasciato impelagare in tutto questo si sarebbe fatto portare fuori strada, lasciandosi sfuggire di mano la vittoria già ottenuta. […]
Quanto tale stratagemma sia per cosí dire innato emerge in ogni litigio fra individui comuni: se infatti l'uno muove all'altro rimproveri personali, il secondo controbatte non confutando questi ultimi, bensí avanzando *lui* rimproveri personali al primo, lasciando senza risposta, e quindi in un certo senso ammettendo, quelli rivolti a lui stesso. Fa come Scipione, che attaccò i Cartaginesi non in Italia, ma in Africa. In guerra una diversione simile può talvolta risultare utile. Nelle liti è dannosa, perché si lasciano inconfutati i rimproveri ricevuti e chi ascolta viene a conoscere i misfatti di entrambe le parti. Nelle dispute è utilizzata di solito *faute de mieux*.

(*Dialettica eristica*, pp. 419-420; nota omessa)

19 OTTOBRE

Avveduta misantropia

Nella *Critica del giudizio* Kant menziona un tipo particolare di «misantropia», caratteristica di «molti uomini assennati» (soprattutto in età senile), che non è incompatibile con una predisposizione all'altruismo e alla generosità; essa consiste piuttosto nel desiderio di evitare quanto piú possibile la compagnia degli esseri umani «per effetto di una lunga e triste esperienza»[1]. Si tratta di una «tendenza alla solitudine» che non ha nulla a che fare con un sentimento di odio o avversione nei confronti del prossimo, perché nasce anzi da un'esigenza morale delusa, ossia dall'acuta percezione del contrasto tra ciò che gli uomini sono di fatto e ciò che essi «potrebbero essere, se volessero»[2]. Schopenhauer ritiene che tutte le persone moralmente e intellettualmente superiori, soprattutto dopo i quarant'anni, siano destinate a sviluppare questo tipo di "nobile" e avveduta misantropia.

La superiorità spirituale, anche la piú grande, farà valere il proprio deciso primato nella conversazione soltanto dopo i quarant'anni. Infatti, la maturità degli anni e il frutto dell'esperienza potranno essere superati in molti modi, ma mai sostituiti da essa; maturità ed esperienza forniscono tuttavia, anche alla persona piú comune, un certo contrappeso nei confronti delle capacità del piú grande spirito, finché questi è giovane. Mi riferisco qui solo alla sfera personale, non alle opere.

Ogni individuo eccezionale – che solo non appartenga ai cinque sesti dell'umanità, cosí miseramente dotati dalla natura – difficilmente, dopo i quarant'anni, rimarrà esente da un certo velo di misantropia. Egli infatti, com'è naturale, avrà già interpretato gli altri a partire da sé e sarà rimasto regolarmente deluso, arrivando a comprendere che essi – dal lato della mente o del cuore, o perlopiú persino di entrambi – sono involuti rispetto a lui e non sono al suo stesso livello, sicché eviterà volentieri di avere contatti con loro; proprio come, in generale, ciascuno amerà o odierà la solitudine, cioè lo stare in compagnia di sé stesso, proporzionalmente al proprio valore interiore. Di questo tipo di misantropia parla anche Kant, nella *Critica del giudizio*, verso la fine dell'Osservazione generale al § 29 della Prima Parte.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 533)

1 I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1970, p. 130. [A.N.]
2 *Ibid.* [A.N.]

20 OTTOBRE

Metafisica della melodia

Dopo aver esposto il significato metafisico della dimensione “verticale” o sincronica della scrittura musicale, e cioè dell’armonia, Schopenhauer illustra il significato metafisico della dimensione “orizzontale” o diacronica, ossia della linea melodica di ogni singola voce. La melodia della parte piú acuta – quella che di solito veramente “canta” e costituisce la voce-guida della composizione, rispetto alla quale le altre rappresentano un riempimento o un accompagnamento – esprime il grado piú alto di oggettivazione della volontà: l’essere umano. Infatti, come questi è l’unico essere capace di abbracciare con la ragione il tutto della propria vita e conferire a essa un’impronta unitaria, allo stesso modo la melodia della voce-guida è l’unica ad avere un senso coerente e unitario, un vero e proprio *carattere*.

Ora però, a tutte queste voci di basso e di ripieno, che compongono l’*armonia*, manca quel nesso nella progressione, che solo la voce superiore, la voce che canta la *melodia* ha, e che è anche la sola a muoversi con rapidità e leggerezza in modulazioni e passaggi, mentre tutte le altre hanno solo un movimento piú lento, senza una connessione che sussista in ciascuna per sé. Nel modo piú pesante si muove il basso profondo, che rappresenta la massa piú grezza: il suo salire e scendere avviene solo per grandi gradi, per terze, quarte, quinte, e mai per un solo tono; sarebbe allora, per doppio contrappunto, un basso trasposto. Questo movimento lento è a esso anche fisicamente necessario: un passaggio rapido o un trillo nelle note gravi non si può neanche immaginare. Piú rapidamente, e tuttavia ancora senza nesso melodico e progressione articolata, si muovono le voci di ripieno piú alte, che corrono parallele al mondo animale. L’andamento sconnesso e la determinazione regolata di tutto il ripieno sono analoghi al fatto che, in tutto il mondo irrazionale, dal cristallo fino all’animale piú perfetto, nessun essere ha una coscienza veramente coerente, che faccia della sua vita un tutto con senso unitario, e nessuno, anche, sperimenta una successione di sviluppi intellettuali, nessuno si perfeziona con la cultura, bensí tutto esiste in ogni tempo uniformemente, cosí com’è per sua natura, determinato da una rigida legge. Infine nella *melodia*, nella voce principale, alta, cantante, che guida l’insieme e procede liberamente, a talento, con la connessione ininterrotta e significativa di un unico pensiero dal principio alla fine, che rappresenta un tutto unico, io

riconosco il piú alto grado di oggettivazione della volontà, il vivere e aspirare consapevole dell'uomo. Come egli solo, in quanto è dotato di ragione, guarda sempre avanti e indietro, sulla via della sua realtà e delle innumerevoli possibilità, cosí vivendo una vita consapevole e pertanto coerente come tutto: in corrispondenza dunque di ciò, solo la *melodia* ha nesso significativo e intenzionato dal principio alla fine. […] Come dunque l'essenza dell'uomo consiste nel fatto che la sua volontà brama, viene soddisfatta e torna a bramare, e cosí sempre, e anzi la sua felicità e il suo benessere sono soltanto in ciò, che quel passaggio dal desiderio alla soddisfazione e da questa al nuovo desiderio avvenga rapidamente, dato che il tardare della soddisfazione è sofferenza, e quello del nuovo desiderio è vuoto struggimento, *languor*, noia; cosí, corrispondentemente, l'essenza della melodia è un continuo discostarsi, aberrare dal tono fondamentale, per mille vie, non solo verso i gradi armonici, verso la terza e la dominante, bensí verso ogni tono, verso la settima dissonante e i gradi eccedenti; ma sempre segue un ritorno finale al tono fondamentale. Per tutte quelle vie la melodia esprime il multiforme tendere della volontà, ma sempre anche, col finale ritrovamento di un grado armonico e ancor piú del tono fondamentale, l'appagamento.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 515-519).

21 OTTOBRE

Fragili vasi della verità

Tutte le grandi religioni del mondo espongono allegoricamente profonde verità metafisiche. Il ricorso al linguaggio figurato è necessario in quanto la maggior parte delle persone non è in grado di comprendere tali verità adeguatamente e «*sensu proprio*». La filosofia, al contrario, evita "per statuto" il ricorso al linguaggio figurato, prediligendo l'univocità e la purezza dell'espressione concettuale. Schopenhauer presuppone che le parole usate dalla filosofia non abbiano un'origine metaforica e che, proprio per questo, siano svincolate dal contesto storico nel quale nascono e si sviluppano. Si tratta di due presupposti perlopiú contestati nella filosofia contemporanea: a partire da Nietzsche si è cominciato a evidenziare sistematicamente come tutte le parole – anche quelle piú "oggettive" o "tecniche" del linguaggio scientifico e filosofico – siano costituite da metafore e non possano quindi sottrarsi alla storicità (e alla relazione con una contestuale *prassi* umana) che pertiene a tutte le espressioni culturali.

Ciò che, per i bassi sentimenti, per l'ottusità intellettuale e in genere per la brutalità della gran massa di tutti i tempi e paesi, rimarrebbe a essa inaccessibile *sensu proprio*, deve esserle inculcato, ai fini pratici, *sensu allegorico*, in modo da farle da stella polare. Cosí dunque le suddette dottrine di fede sono da considerare i vasi sacri, in cui la grande verità nota ed espressa da parecchi millenni, anzi forse fin dal principio del genere umano, la quale rimane tuttavia in sé stessa, rispetto alla massa dell'umanità, sempre una dottrina segreta, viene resa a questa accessibile in ragione delle sue forze, e conservata e tramandata attraverso i secoli. Siccome però ogni cosa che non consiste in tutto e per tutto nella sostanza indistruttibile della pura verità è esposta alla rovina, ogni volta che a essa un tale vaso va incontro, per il contatto con un'epoca a esso eterogenea, il suo sacro contenuto dev'essere in qualche modo salvato e conservato all'umanità in un altro. Ma la filosofia ha il compito di presentare quel contenuto, facendo esso tutt'uno con la verità schietta, in modo puro, non mescolato, cioè in puri concetti astratti, e quindi senza quel veicolo, per la schiera in ogni tempo estremamente esigua di coloro che sono capaci di pensare. In ciò essa sta alle religioni come una linea retta sta a piú linee curve che le corrano accanto, perché esprime *sensu proprio*, raggiunge cioè direttamente, ciò che quelle mostrano tra veli e raggiungono per vie

traverse.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2171-2173)

22 OTTOBRE

Alla Luna

La simbologia legata alla Luna è estremamente ricca e complessa; essendo l'astro notturno piú grande e luminoso, essa rappresenta in tutte le culture un termine correlativo/oppositivo al Sole. Le immagini poetiche che si riferiscono alla Luna sono numerosissime in tutte le tradizioni; per la letteratura italiana basti pensare a Giacomo Leopardi e alla frequenza con cui la figura della Luna ricorre nelle sue opere. Nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* (scritto tra il 22 ottobre 1829 e il 9 aprile 1830) la Luna è qualificata come «silenziosa», «vergine», «intatta», «candida», «solinga», «pensosa», «eterna»: caratteristiche che – al di là delle effettive analogie e differenze, che qui non possono essere discusse – sembrano trovare nelle riflessioni di Schopenhauer una perfetta corrispondenza.

Perché la vista della Luna piena fa un effetto tanto benefico, calmante e purificante? Perché la Luna è un oggetto dell'intuizione e non mai del volere:

Le stelle non si desiderano,
Ci si allieta del loro splendore. [Goethe]

Inoltre essa è *sublime*, cioè ci mette in una disposizione sublime, perché, senza avere alcuna relazione con noi ed essendo eternamente estranea agli affanni terreni, trascorre per il cielo e tutto vede, ma a nulla prende parte. Alla sua vista perciò la volontà, col suo perpetuo stato di bisogno, sparisce dalla coscienza, lasciandola come una coscienza che conosce in modo puro. Vi si mescola forse ancora il sentimento di condividere questa vista con milioni di altri uomini, nel quale la loro diversità individuale si spegne, sicché essi divengono in questa contemplazione tutt'uno, e ciò accresce parimenti l'impressione del sublime. Questa impressione viene infine anche favorita dal fatto che la Luna dà luce senza calore, e questa è certamente la ragione per cui la si è detta casta e la si è identificata con Diana. In conseguenza di tutta questa benefica impressione sul nostro animo, la Luna diviene a poco a poco la nostra amica del cuore, ciò che invece non diventa mai il Sole, perché noi il Sole, come un benefattore troppo splendido, non possiamo neanche guardarlo in faccia.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1703)

23 OTTOBRE

Il coraggio di Edipo

Nell'estate del 1815 Schopenhauer aveva inviato a Goethe il manoscritto del suo saggio sulla visione e i colori, chiedendogli di esprimersi pubblicamente in suo favore. Questa richiesta mise in difficoltà Goethe, dal momento che Schopenhauer contestava esplicitamente alcune tesi della sua *Teoria dei colori*. Successivamente alla lettera inviata da Schopenhauer il 3 settembre (v.), Goethe gli aveva scritto due volte, senza tuttavia esprimersi chiaramente in merito; per di piú, nella lettera del 23 ottobre, aveva suggerito a Schopenhauer di prendere contatto con Thomas Johann Seebeck, un fisico membro dell'Accademia di Berlino che cercava di sviluppare autonomamente la *Teoria dei colori* di Goethe. Schopenhauer interpretò questo suggerimento come una velata dichiarazione di indisponibilità a proseguire ogni forma di collaborazione e ne fu profondamente contrariato. Nella lettera di risposta tratteggiò provocatoriamente un encomio della virtú filosofica per eccellenza: l'amore per la verità. Questa magnificazione dell'onestà intellettuale – che Schopenhauer, senza timore di apparire immodesto, presenta come un'obiettiva descrizione del proprio carattere – è funzionale a ciò che è affermato nel seguito della lettera, e cioè che Goethe, proprio per amore della verità, dovrebbe accettare di buon grado (anzi, con riconoscenza!) le correzioni del suo giovane amico.

Ogni opera trova la sua origine in un'unica felice intuizione, ed è ciò che dà il piacere del concepimento: la nascita però, l'esecuzione, almeno per me, non avviene senza dolore: infatti, mi metto davanti al mio stesso spirito, come un giudice inesorabile di fronte a un prigioniero messo alla tortura, e voglio che risponda finché non c'è piú niente da chiedere. Mi sembra che quasi tutti gli errori e le indicibili assurdità, di cui sono piene le teorie e le filosofie, siano dovuti soltanto alla mancanza di tale onestà. Non si è trovata la verità, perché non la si cercava, ma invece di essa si mirava sempre a ritrovare una qualsiasi opinione preconcetta, o quanto meno non si voleva a nessun costo danneggiare un'idea prediletta, e a questo scopo si era costretti ad adoperare raggiri contro gli altri e contro sé stessi. È il coraggio di non mantenere nessuna questione sul cuore, quello che fa il filosofo. Quest'ultimo deve somigliare all'Edipo di Sofocle, il quale, cercando di essere illuminato sul suo orribile fato, continua senza pace a indagare, anche se ha il presentimento che dalle risposte verrà a lui la sciagura piú terribile. Ma i piú portano dentro di sé quella Giocasta che scongiura Edipo per tutti gli dèi a non indagare oltre: ed essi le hanno ceduto, perciò, anche per la

filosofia, le cose vanno come sempre sono andate.

(*La vista e i colori e Carteggio con Goethe*, pp. 165-167)

24 OTTOBRE

Gli eroi tragici degli antichi e dei moderni

Schopenhauer giudica le tragedie moderne superiori a quelle antiche, perché queste ultime non mostrano *esplicitamente* l'ideale della rassegnazione e della negazione della volontà di vivere (che, a suo parere, sarebbe divenuto patrimonio spirituale dell'Occidente solo con l'avvento del cristianesimo).

Come l'impassibilità stoica si distingue radicalmente dalla rassegnazione cristiana per il fatto di insegnare solo una serena sopportazione e una rassegnata attesa del male inevitabile e necessario, mentre il cristianesimo insegna rinuncia e abbandono del volere; cosí anche gli eroi tragici dell'antichità mostrano costante sottomissione ai colpi ineluttabili del destino, mentre la tragedia cristiana mostra rinuncia all'intera volontà di vivere, gioioso abbandono del mondo, nella coscienza della sua vanità e nullità. Ma io sono anche assolutamente convinto che la tragedia moderna stia piú in alto di quella antica. Shakespeare è molto piú grande di Sofocle; rispetto all'*Ifigenia* di Goethe si potrebbe trovare quella di Euripide quasi rozza e volgare. Le *Baccanti* di Euripide sono un pasticcio rivoltante a favore dei sacerdoti pagani. Vari testi teatrali antichi non hanno affatto una tendenza tragica, come l'*Alcesti* e l'*Ifigenia in Tauride* di Euripide; alcuni hanno motivi repellenti o addirittura nauseabondi, come l'*Antigone* e il *Filottete*. Quasi tutti mostrano il genere umano sotto l'orribile dominio del caso e dell'errore, ma non la rassegnazione da esso prodotta e che da esso redime. E tutto perché gli antichi non erano giunti ancora al vertice e al fine della tragedia, anzi della concezione della vita in genere.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1815-1817)

25 OTTOBRE

Che cosa significa «diritto»?

Il concetto di «diritto» – che, nelle sue varie forme e specificazioni, costituisce oggi uno dei temi centrali del dibattito etico, politico, giuridico e sociologico – non ha per Schopenhauer un significato propriamente positivo, perché è solo la negazione del concetto opposto di «torto». Quest'ultimo termine indica un agire in cui l'affermazione della volontà di vivere venga spinta dall'attore fino alla negazione della volontà altrui; il termine «diritto» non esprime altro che la proibizione o negazione di un tale agire – anche se in tedesco, da un punto di vista grammaticale, è il secondo termine (*Unrecht*) a costituire la negazione del primo (*Recht*); ma il linguaggio spesso inganna. Si tratta per Schopenhauer di un caso analogo a quello del termine «libertà», il quale anche, a dispetto della sua qualità grammaticale positiva, ha un significato negativo: equivale infatti alla negazione del concetto di «necessità» (che indica la relazione tra ragione e conseguenza).

Chi parte dall'opinione precostituita che il concetto di *diritto* debba essere *positivo* e si sforza quindi di definirlo non riuscirà nel suo intento: perché si propone di afferrare un'ombra, insegue un fantasma, cerca un *nonens*. Infatti il concetto di *diritto*, proprio come quello di *libertà*, è *negativo*: il suo contenuto è una pura negazione. È il concetto di *torto* a essere positivo, equivalendo a offesa nel senso piú ampio, ossia *laesio*. Ora, quest'ultima può riguardare la persona, la proprietà o l'onore. A partire da qui è facile determinare *i diritti dell'uomo*: ciascuno ha il diritto di fare tutto ciò che non lede nessuno.
Avere diritto *a* qualcosa o *su* qualcosa non significa altro che poterla fare – o prendere, o utilizzare – senza ledere nessun altro: *simplex sigillum veri*.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 263-264)

26 OTTOBRE

Tutt'a un tratto si esiste

Il «presente» è costituito da ciò che esiste in atto. Ma ogni cosa che esiste sembra dileguare presto nel nulla, come dal nulla sembra essere misteriosamente sorta. L'inconcepibilità di questo improvviso e provvisorio esistere tra due abissali nulla che si perdono nell'infinito – uno all'indietro e l'altro in avanti nel tempo – evoca secondo Schopenhauer anche nell'intelletto piú semplice il pensiero che il tempo non abbia vera "realtà", ma sia qualcosa di puramente "ideale": una pura forma della nostra conoscenza, che (come Kant ha insegnato) non inerisce alla realtà in sé.

Tutt'a un tratto si esiste, con proprio stupore, dopo non essere esistiti per innumerevoli millenni; e, dopo breve tempo, si è destinati a non essere per altrettanti millenni. Questo non può essere vero, dice il cuore; e persino al rozzo intelletto queste considerazioni schiuderanno un presagio dell'idealità del tempo. Ma quest'ultima, insieme all'idealità dello spazio, costituisce la chiave di ogni vera metafisica, poiché attraverso di essa si fa posto a un ordine di cose totalmente altro da quello della natura. Perciò Kant è cosí grande.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 308-309)

27 OTTOBRE

L'inutilità di arte e filosofia

L'arte e la filosofia nascono per Schopenhauer da una forma di conoscenza delle cose assolutamente disinteressata e, perciò, obiettiva. L'"inutilità" delle opere del genio artistico o filosofico costituisce il sigillo del loro incomparabile valore: l'eccezionale forma di conoscenza che esse esprimono non è un mezzo per qualche altro scopo, perché è scopo in sé stessa. Qualsiasi "estetica dell'utile" avrebbe costituito per Schopenhauer una contraddizione in termini.

Il non essere utile appartiene al carattere delle opere del genio: è questo il loro titolo di nobiltà. Tutte le altre opere dell'uomo sono intese a conservare o ad alleviare la nostra esistenza; soltanto quelle di cui si parla qui non lo sono: esse soltanto esistono per sé stesse e sono, in questo senso, da considerare il fiore, o il puro frutto, dell'esistenza. Perciò nel goderle ci si allarga il cuore: giacché allora ci solleviamo al di sopra del greve etere terrestre del nostro stato bisognoso. Analogamente, anche a parte ciò, noi vediamo raramente il bello accoppiato all'utile. Gli alberi alti e belli non portano frutto: gli alberi da frutto sono piccoli, brutti e storti. La rosa doppia di giardino non è fruttifera, mentre lo è quella piccola, selvatica e quasi priva di odore. Gli edifici piú belli non sono quelli utili: un tempio non è una casa. Un uomo di alte, rare doti spirituali, costretto ad attendere a un negozio meramente utile, per cui basterebbe l'uomo piú ordinario, è simile a un vaso prezioso, adorno di bellissima pittura, che venga adoperato come pentola; e paragonare le persone utili con le persone di genio è come paragonare pietre da costruzione con diamanti.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1729)

28 OTTOBRE

La casalinga e l'amante

Nel 1822 Schopenhauer intraprese il suo secondo tour italiano (dopo quello del 1818-1819): visitò Milano e, a settembre, si stabilí a Firenze. Qui, il 29 ottobre, scrisse una lettera all'amico Friedrich Gotthilf Osann, dalla quale è tratto il brano che segue. Schopenhauer rimase impressionato dall'eterogeneità di elementi che costituiscono il temperamento tipico degli Italiani: «Eccomi di nuovo fra questa gente malfamata, che ha volti cosí belli e animi cosí cattivi: essi sono fini e astuti e, quando vogliono, sanno perfino sembrare onesti e leali; e nondimeno sono cosí perfidi, disonesti e impudenti, che la meraviglia ci fa dimenticare lo sdegno» (passo riportato in *Colloqui*, p. 51). Gli Italiani sarebbero insomma disonesti ma divertenti, esattamente al contrario dei Tedeschi, che sarebbero perlopiú onesti e "pesanti" (cfr. *Parerga* II, p. 599). Verso la fine della lettera Schopenhauer descrive la differenza complessiva tra Italia e Germania – in relazione non solo all'ambito antropologico, ma anche culturale, professionale e, non ultimo, climatico – attraverso una divertente e provocante analogia:

Con l'Italia si vive come con un'amante, oggi in furioso litigio, domani in adorazione; con la Germania si vive come con una moglie casalinga, senza grande collera e senza grande amore.

(*Epistolario*, vol. 1, pp. 353-354)

29 OTTOBRE

Pentimento

Poiché il carattere individuale è immutabile, le conoscenze che l'individuo acquisisce nel corso della vita non modificano il suo volere (*velle non discitur*), ma possono condizionare in modo rilevante il suo agire. Può infatti accadere che egli cerchi di ottenere qualcosa come mezzo per un certo scopo, accorgendosi in seguito che tale mezzo è inefficace o controproducente; o che persegua un certo scopo solo perché ne ha una rappresentazione errata, sí che, dopo averlo conseguito, comprende che si tratta di qualcosa che, in realtà, egli *non* voleva e *non* vuole. Smascherando la radice egoistica del pentimento, Schopenhauer intende demistificarne il concetto tradizionale, secondo cui esso consisterebbe in un (impossibile) mutamento o miglioramento della volontà individuale.

Il *pentimento* non viene mai dal fatto che sia mutata la volontà (cosa impossibile), ma sempre dal fatto che sia mutata la conoscenza. L'essenziale e intrinseco di ciò che ho voluto una volta devo anche volerlo ancora, giacché io stesso sono questa volontà che si trova fuori del tempo e del mutamento. Non posso quindi mai pentirmi di ciò che ho voluto, sí però di ciò che ho fatto, perché, guidato da concetti erronei, ho fatto qualcosa d'altro da ciò che era conforme alla mia volontà. L'accorgersi di ciò, grazie a una piú giusta conoscenza, costituisce il *pentimento*. Ciò non si estende poi solo al saper vivere, alla scelta dei mezzi e al giudizio circa la convenienza dello scopo con la mia volontà, ma anche al campo etico vero e proprio. Cosí ad esempio posso aver agito piú egoisticamente di quanto sia conforme al mio carattere, sviato da idee esagerate circa la necessità in cui mi trovavo, o anche dall'astuzia, falsità, cattiveria altrui, oppure dall'aver agito con precipitazione, ossia senza riflessione, determinato da motivi non conosciuti chiaramente *in abstracto*, ma meramente intuiti, dall'impressione del presente e dall'emozione da essa suscitata, e che è stata cosí forte, che io non ho avuto in realtà l'uso della mia ragione; il ritorno della calma è comunque allora anche qui solo conoscenza rettificata, donde può nascere pentimento, il quale si palesa poi sempre col riparare fin dove è possibile al mal fatto. Va tuttavia notato che noi ci prepariamo, per ingannare noi stessi, avventatezze apparenti, che sono in realtà azioni meditate in segreto. Giacché nessuno inganniamo e lusinghiamo con artifici cosí sottili come noi stessi.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 581-583)

30 OTTOBRE

Nei silenzi del pensiero

È estremamente difficile coltivare l'abitudine al pensiero in ambienti contaminati dai rumori. Il silenzio esteriore è la prima condizione di quel silenzio interiore, più profondo, che dischiude l'accesso alle proprie risorse più autentiche. Chi ama esplorare la propria interiorità ama il silenzio. Per questo Schopenhauer afferma nel *Mondo* (p. 1073) che la quantità di chiasso che una persona può tollerare è inversamente proporzionale al suo ingegno.

Se a questo mondo il pensiero fosse all'ordine del giorno, le *orecchie* non sarebbero *messe al bando* e non sarebbe permesso a chiunque fare tutto il chiasso che gli pare a proprio uso e piacere.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 635)

31 OTTOBRE

Il celibato sacerdotale

Il 31 ottobre del 1517 Martin Lutero affisse sul portone della chiesa del castello di Wittenberg le sue 95 tesi, che contestavano alcuni fondamentali dogmi del cattolicesimo romano. Le tesi vennero stampate e diffuse in breve tempo per tutta la Germania, innescando una serie di eventi che portarono alla nascita della Chiesa protestante. Nel protestantesimo Schopenhauer vede un'«apostasia» dal cristianesimo originario, soprattutto per l'eliminazione del celibato dei preti, che implica un sostanziale allontanamento dall'ideale dell'ascesi.

Il protestantesimo, eliminando l'ascesi e il suo punto centrale, la meritorietà del celibato, ha già soppresso in realtà il nucleo intimo del cristianesimo, e in tanto anche è da considerare un'apostasia da esso. […] Il cristianesimo è la dottrina della colpa profonda del genere umano, contratta per il suo stesso esistere, e dell'aspirazione del cuore alla redenzione da essa, che però può raggiungersi solo con i piú gravi sacrifici e con il rinnegamento del proprio Io, cioè con una conversione radicale della natura umana. Lutero poteva avere assolutamente ragione dal punto di vista pratico, cioè in relazione agli orrori della Chiesa del suo tempo, che egli voleva far cessare, ma non altrettanto dal punto di vista teoretico. Quanto piú una dottrina è elevata, tanto piú essa rimane esposta all'abuso di fronte alla natura umana, che è in complesso bassamente e male ispirata; perciò nel cattolicesimo ci sono tanti piú abusi e tanto maggiori che nel protestantesimo. Cosí per esempio il monachesimo, questa metodica negazione della volontà, praticata per reciproco incoraggiamento in comune, è un istituto di specie sublime, ma che proprio perciò diviene per lo piú infedele al suo spirito. Gli scandalosi abusi della Chiesa provocarono nell'onesto spirito di Lutero un'alta indignazione. Ma in conseguenza di questa egli giunse a voler togliere il piú possibile dal cristianesimo stesso, e a questo fine lo restrinse dapprima alle parole della Bibbia, poi però anche si spinse, nel suo zelo benintenzionato, troppo oltre, attaccandone, nel principio ascetico, il cuore stesso.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 2165)

NOVEMBRE

1 NOVEMBRE

Il peggiore dei mondi possibili

Il primo novembre del 1755, verso le ore 9:30 del mattino, un violentissimo terremoto si abbatté sulla città di Lisbona, facendo crollare numerosi edifici, tra cui le chiese gremite di fedeli per la celebrazione della festa di Ognissanti. Alle scosse di terremoto seguí uno spaventoso tsunami, che travolse molti dei cittadini sopravvissuti ai crolli; infine, nelle zone della città non raggiunte dall'acqua del mare, si svilupparono numerosi incendi dovuti al cedimento dei camini delle abitazioni. Questa catastrofe impressionò profondamente i contemporanei e accese un dibattito filosofico sul problema del male – la questione di come sia compatibile l'esistenza del male nel mondo con un Creatore buono e onnipotente – a cui presero parte, tra gli altri, Voltaire, Rousseau e Kant. Voltaire, in particolare, ne trasse spunto per comporre il suo *Candide, ou l'Optimisme*, un racconto filosofico in cui ridicolizzava la tesi di Leibniz, secondo il quale il mondo esistente è il migliore tra tutti i mondi possibili. Schopenhauer capovolge completamente la tesi di Leibniz e afferma che questo è il peggiore di tutti i mondi possibili: una quantità anche solo minimamente maggiore di mali renderebbe infatti impossibile l'esistenza in generale.

Si può addirittura contrapporre seriamente e onestamente, alle dimostrazioni chiaramente sofistiche di Leibniz del fatto che questo mondo sia il migliore dei mondi possibili, la dimostrazione che esso è il *peggiore* dei mondi possibili. Perché «possibile» non significa magari ciò che uno possa fantasticare, bensí ciò che può effettivamente esistere e sussistere. Ora questo mondo è fatto al modo che doveva esserlo per poter a mala pena sussistere; ma se fosse ancora un poco peggiore, già non potrebbe piú sussistere. […] Sotto la crosta solida del pianeta infuriano d'altra parte le possenti forze naturali che, non appena un caso dia loro libero gioco, la distruggeranno con tutto quel che di vivente vi è sopra: cosa che sul nostro è già capitata almeno tre volte e capiterà probabilmente ancora piú spesso. Il terremoto di Lisbona, di Haiti, il seppellimento di Pompei, sono soltanto piccole, maliziose allusioni a tale possibilità. Una piccola alterazione dell'atmosfera, neanche dimostrabile chimicamente, causa colera, febbre gialla, morte nera ecc., che spazzano via milioni di uomini; una un po' piú grande spegnerebbe ogni vita. Un modestissimo aumento della temperatura prosciugherebbe tutti i fiumi e tutte le sorgenti. Gli animali hanno ricevuto in organi e in forze esattamente e appena appena quanto basta a procacciare, con il

massimo sforzo, il proprio sostentamento e il nutrimento per la prole; perciò un animale, quando perde un arto, o anche solo l'uso completo di esso, è per lo piú destinato a perire. Anche del genere umano, per potenti strumenti che possegga nell'intelletto e nella ragione, nove decimi vivono in lotta costante con la penuria, sempre sull'orlo della rovina, bilanciandosi su di esso con pena e fatica. Dunque quasi sempre, come per l'esistenza del tutto, cosí anche per quella di ogni individuo, le condizioni sono date in misura stentata e ristretta, ma niente di piú; perciò la vita individuale si consuma nella lotta incessante per l'esistenza stessa, essendo a ogni passo minacciata dalla fine. Appunto perché questa minaccia viene tanto spesso posta in atto, si è dovuto, con l'abbondanza incredibilmente grande dei semi, provvedere a che la fine degli individui non comportasse la fine delle specie, le quali soltanto stanno seriamente a cuore alla natura. Il mondo è conseguentemente tanto cattivo quanto è possibile che sia, se deve in genere esistere ancora. C. v. d.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2089-2091)

2 NOVEMBRE

Trasfigurazione

La morte costituisce l'evidenza suprema della finitezza umana, da tutti i punti di vista; in essa scorgiamo perciò il segno di qualcosa di piú serio e di piú grande della vita stessa e di tutte le sue miserie. Il timore reverenziale che la morte inevitabilmente suscita si estende a ogni defunto: anche la persona piú comune, attraverso questo evento, è trasfigurata in qualcosa di immane e misterioso, cui solo il silenzio può corrispondere.

Una vita individuale ha portato pienamente frutto solo quando l'uomo se ne separa senza nutrire piú alcun desiderio per essa e per i suoi piaceri, ossia quando è guarito dalla bramosia che gli si era inizialmente rivelata come vita. Qualsiasi altra cosa è indifferente e può avere avuto un valore subordinato solo come fattore cooperante: i suoi destini e le sue azioni. È il dolore ciò che purifica e, infine, santifica l'uomo, ossia lo libera dalla volontà di vita. Appunto in questo senso la croce costituisce il simbolo della religione cristiana. Se, dunque, già solo il *dolore* possiede una simile *forza santificante*, quanta piú deve possederne la *morte*, che è temuta piú di qualsiasi dolore! Perciò quel medesimo timore reverenziale che un grande dolore suscita in noi è avvertito ancora piú intensamente al cospetto di ogni defunto, e ogni lutto è una specie di apoteosi o canonizzazione; anche la salma della persona piú comune non possiamo guardarla senza provare un simile timore reverenziale. In questo senso la *morte* deve essere vista come il *principale scopo morale della vita*, e in quell'attimo si ricava di piú che in tutti gli anni che si sono vissuti, che erano stati semplicemente la sua preparazione e il suo *praeludium*. La morte è pertanto il *résumé* della vita, il suo risultato complessivo, che esprime in una sola proposizione l'intero insegnamento che la vita ha somministrato a singole dosi e passo dopo passo, e cioè: la volontà di vivere, ossia l'intero agognamento di cui la vita è il fenomeno, è vana, insensata e contraddittoria; tornare indietro da essa è redenzione. Perciò Socrate, secondo Platone, definí la filosofia μελέθη τοῦ θανάτου*.
Come tutta la lenta vegetazione della pianta sta al fiore, che d'un colpo realizza cento volte di piú di ciò che la pianta raggiunge gradualmente e a piccoli passi, cosí la vita – con i suoi ostacoli, le sue speranze deluse e i suoi costanti tormenti – sta alla morte, che d'un colpo distrugge tutto ciò che l'uomo voleva e corona cosí l'insegnamento impartitogli dalla

vita.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, pp. 590-591)

* «Prepararsi alla morte» (cfr. Platone, *Fedone*, 81a, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, p. 91). [A.N.]

3 NOVEMBRE

La cascata e l'arcobaleno

Schopenhauer credeva nella fissità delle specie. Il vorticoso e inesausto divenire del mondo fenomenico riguarda a suo parere solo gli individui, che nascono, invecchiano e muoiono; le specie – e, dunque, gli archetipi universali che in esse si oggettivano ed esprimono, ossia le idee platoniche – permangono identiche e immutabili, pur manifestandosi in individui sempre nuovi e diversi. Il filosofo, comprendendo tutto questo, riesce a scorgere l'immoto "arcobaleno" dell'idea che sta oltre la turbinosa "cascata" dei transeunti esseri individuali.

Come le gocce polverizzate della cascata scrosciante si avvicendano con la velocità del lampo, mentre l'arcobaleno che esse portano se ne sta saldo in immobile calma, per nulla toccato da quell'incessante vicenda, cosí ogni *idea*, cioè ogni *specie* di esseri viventi, rimane affatto intatta dal continuo alternarsi dei suoi individui. Ma è l'*idea* o specie, ciò in cui la volontà di vivere propriamente affonda le sue radici e si manifesta; perciò anche a essa importa veramente solo la conservazione di quella. Per esempio i leoni, che nascono e muoiono, sono come le gocce della cascata; ma la *leonitas*, l'*idea* o forma del leone, è come l'arcobaleno immobile su di essa.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1903)

4 NOVEMBRE

Lo scrigno del genio

La capacità di riconoscere e decifrare i grandi capolavori artistici o filosofici è simile al possesso di un'arcana formula magica, pronunciata la quale lo "scrigno" rappresentato dall'opera si dischiude improvvisamente, rivelando i suoi nascosti tesori spirituali. Schopenhauer si è sempre rammaricato dello scarso riconoscimento tributatogli dai suoi contemporanei; nonostante il tono di constatazione disinteressata e oggettiva, questa sua descrizione del destino tragico e insieme grandioso del genio include una notevole componente di autobiografismo.

Ora, come il Sole ha bisogno di un occhio per risplendere, come la musica ha bisogno di un orecchio per risuonare, cosí anche il valore di tutti i capolavori dell'arte e della scienza ha come sua condizione l'esistenza di uno spirito affine, uno spirito alla loro altezza, al quale essi possano parlare. Questi soltanto possiede la formula magica attraverso la quale gli spiriti imprigionati in queste opere si rianimano ed emergono. La testa comune sta dinanzi a tali opere come dinanzi a un armadio magico chiuso a chiave, o come dinanzi a uno strumento musicale che non sappia suonare e dal quale possa quindi ricavare solo note sconnesse – per quanto pure voglia illudersi del contrario. E come il medesimo dipinto a olio appare diverso se visto in un angolo buio oppure quando il Sole lo illumina, cosí ugualmente diversa è l'impressione prodotta da un medesimo capolavoro a seconda della testa che lo contempla. Di conseguenza, per poter davvero vivere ed esistere, una bella opera ha bisogno di uno spirito sensibile, un'opera di pensiero di uno spirito pensante.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 500)

5 NOVEMBRE

Senza pietà

Nell'estate del 1811 il giovane studente Schopenhauer si trasferí da Gottinga a Berlino per ascoltare le lezioni di Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Nel semestre invernale successivo frequentò quattro lezioni introduttive di Fichte «Sullo studio della filosofia», il corso «Sui fatti della coscienza» e quello «Sulla dottrina della scienza», rimanendone però profondamente deluso. I suoi appunti, corredati di commenti e glosse, mostrano come l'iniziale disaccordo teorico si sia inasprito rapidamente fino a trasformarsi in aperta avversione. Nel commento che segue, riferito all'undicesima lezione «Sui fatti della coscienza» (5 novembre 1811), Schopenhauer – seguendo il principio del piacere – indulge in una piccola, appagantissima fantasia: immagina di poter punire personalmente Fichte per la sua oscurità, giustiziandolo con un colpo di pistola.

In quest'ora, oltre a quello che è qui annotato, costui ha detto cose che hanno spremuto da me il desiderio di potergli puntare una pistola sul petto e dirgli: «Morire devi tu adesso, senza pietà; ma, per amore della tua povera anima, confessa: hai pensato qualcosa di chiaro in questa insulsa filastrocca, o ci hai semplicemente preso per il naso?»

(*Confronti critici (1809-1818)*, p. 41)

6 NOVEMBRE

La misteriosa intenzionalità del destino

La fede in una potenza soprannaturale che guida le vite degli individui secondo un superiore progetto è presente in molte tradizioni e costituisce un'ipotesi che ciascun essere umano, prima o poi, giunge a formulare. Per chiarire ciò che non si può razionalmente comprendere, Schopenhauer ricorre (qui come in altri casi) a un'analogia: la nostra vita reale sta a quella ipotetica e misteriosa potenza come i nostri sogni stanno a quella parte di noi che inconsciamente, in base a un qualche segreto desiderio, li dirige. Tale analogia implica che, nel piú profondo di noi stessi, noi *vogliamo* e "attiriamo" tutto ciò che ci accade: gli eventi della nostra vita rispondono a un qualche progetto che perseguiamo inconsapevolmente e che è molto piú grande e importante dei nostri piccoli piani o desideri consapevoli.

Quasi tutti noi, nel corso della nostra esistenza, riconosciamo le tracce di una *potenza segreta* che guida tutti i cambiamenti decisivi della nostra vita, se pure spesso contro i nostri desideri, e tuttavia in modo adeguato all'oggettiva totalità e perfezione della nostra vita stessa, sí da condurci al nostro vero bene supremo – per cui alla fine comprendiamo la stoltezza dei nostri desideri. Tale potenza, attraversando con un filo invisibile tutte le cose, connette necessariamente – e, in un determinato momento, fa cooperare – anche quelle che, dal punto di vista della catena causale, non stanno in alcun collegamento tra loro; essa domina quindi gli eventi della vita reale come il poeta domina quelli del suo dramma, subordinando a sé il caso e l'errore, che regnano sul mondo, come suoi semplici strumenti. […]
Non ci è concesso cogliere le verità piú profonde e nascoste se non per immagini, parabole, simboli.
Un'analogia che possa aiutarci a comprendere parzialmente la questione è fornita dal sogno, nel quale siamo noi a dirigere di nascosto gli eventi che sembrano avvenire contro il nostro volere e a suggerire di nascosto, a coloro che interroghiamo con avida curiosità, la risposta che poi ci stupisce.
Nel sogno, inoltre, gli eventi interagiscono in modo puramente casuale, e tuttavia vi è tra essi un collegamento segreto, vi è anzi una segreta potenza che li dirige – e, precisamente, solo in vista del nostro bene – alla quale tutte le circostanze casuali del sogno misteriosamente obbediscono. Ma la cosa piú sorprendente di tutte è che questa potenza

altro non è che la nostra stessa volontà: solo che essa fa tutto questo in modo talmente inconsapevole, che gli eventi del sogno spesso suscitano in noi estremo stupore, spavento e terrore della morte, senza che il destino – che siamo noi segretamente a guidare – accorra in nostra salvezza.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, pp. 391-393)

7 NOVEMBRE

Ogni chicco di riso getta la sua ombra

L'operare della natura è caratterizzato da regolarità, coerenza e armonia, ed è quindi profondamente diverso dall'agire umano, che, essendo mediato dalla ragione e dalla conoscenza, è quasi sempre insicuro, artificioso e disarmonico. Il piacere che nasce dalla contemplazione di un paesaggio naturale è dovuto al fatto che, dinanzi a esso, l'uomo si sintonizza con l'arcana armonia della natura e, purificandosi momentaneamente dalla propria agitata incostanza, trova riposo e rigenerazione.

A rendere cosí straordinariamente gioiosa la vista di un bel paesaggio contribuisce anche, tra l'altro, la costante *verità* e *coerenza* della natura. Quest'ultima certo non segue qui il filo logico, nella concatenazione delle ragioni di conoscenza, delle antecedenti e conseguenti, delle premesse e conclusioni; sí però quello a esso analogo della legge di causalità, nella concatenazione manifesta delle cause e degli effetti. Ogni modificazione, anche la piú lieve, che un oggetto riceve dalla sua posizione, dal suo scorcio, ricoprimento, dalla sua distanza, illuminazione, prospettiva lineare e aerea ecc., viene immancabilmente indicata ed esattamente calcolata attraverso il suo effetto sull'occhio. Trova qui conferma il proverbio indiano: «ogni chicco di riso getta la sua ombra». Perciò tutto appare qui cosí rigorosamente conseguente, esattamente regolare, concatenato e scrupolosamente giusto: qui non ci sono trucchi. Se ora prendiamo in considerazione lo spettacolo di una bella veduta solamente come *fenomeno cerebrale*, vediamo che esso è, tra i fenomeni cerebrali complicati, l'unico che sia sempre del tutto regolare, irreprensibile e perfetto, essendo tutti gli altri, specialmente le nostre operazioni mentali, piú o meno affetti, nella forma o nella sostanza, da mancanze o inesattezze. Con questo pregio della vista della bella natura è da spiegare innanzi tutto l'impressione armoniosa e assolutamente soddisfacente che essa ci fa, e poi però anche l'effetto favorevole che essa fa su tutto il nostro pensiero, il quale viene in tal modo accordato meglio nella sua parte formale e in certo senso purificato, in quanto questo unico fenomeno cerebrale interamente impeccabile mette in genere il cervello in azione in modo pienamente normale, e ora il pensiero cerca di seguire, nella coerenza, connessione, regolarità e armonicità di tutti i suoi processi, questo metodo della natura, dopo averne ricevuto il giusto abbrivio. Una bella veduta ha

perciò sulla mente un effetto catartico, come la musica, secondo Aristotele, lo ha sull'animo, e in sua presenza si pensa nel modo piú giusto.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1757)

8 NOVEMBRE

Il riverbero dell'eterno

Negli anni dell'adolescenza Schopenhauer era profondamente turbato dalla caducità di tutte le cose. In una lettera alla madre datata 8 novembre 1806 scriveva che, «nella vita effimera», non si dà «nessun dolore infinito, nessuna gioia eterna, nessun'impressione durevole, […] nessuna decisione suprema che possa essere valida tutta la vita. Tutto si dissolve nel flusso del tempo» (*La famiglia Schopenhauer*, p. 123). Contro questo cupo spettacolo di dissoluzione e morte, l'uomo ha ricevuto in dono dal cielo un'importante consolazione: «la divina arte musicale», che, come recita una lettera alla madre di poco successiva (da cui è tratto il brano che segue), rappresenta un'immediata e miracolosa «risonanza dell'eterno» – un piccolo barlume di infinità.

Come trovò spazio il seme celeste sul nostro duro suolo, sul quale necessità e penuria si contendono ogni posticino? Lo spirito primigenio ci ha pur sempre esiliati e non dobbiamo assurgere fino a esso. La ferrea sentenza del bisogno è pronunciata sulla stirpe dei poveri, penuria e indigenza gravano inamovibili su di essa, richiedono qualsiasi forza e ostacolano qualsiasi aspirazione. Solo quando sono completamente soddisfatte, allo spirito, torpido e affaticato, abbagliato dalle nebbie terrestri, è concesso sollevare lo sguardo. Non biasimare i poveri, se frugano nella polvere cercando la gioia. Oh Dio, dobbiamo perdonarli se allungano la mano ad afferrare il male; perché il loro cielo è chiuso e pochi raggi penetrano fino a essi. Eppure un angelo misericordioso ha invocato per noi il fiore celeste ed esso campeggia alto in tutto il suo splendore, radicato in questo suolo di dolore. Le pulsazioni della divina arte musicale non hanno cessato di battere attraverso i secoli della barbarie, e in essa ci è rimasta una risonanza dell'eterno, comprensibile a ogni senso e superiore perfino ai vizi e alle virtú.

(*La famiglia Schopenhauer*, pp. 133-134)

9 NOVEMBRE

L'oggi viene una sola volta

La vita quotidiana ci inserisce in un processo di reiterazione cosí meccanico e pervasivo, da indurci a considerare ciascun giorno come uno dei tanti indifferenti anelli di una catena infinita. La verità è piuttosto che ogni singolo giorno della nostra vita contiene qualcosa di irripetibile e, forse, un'occasione che non tornerà piú. Ciascun tratto del nostro presente è destinato a diventare un *passato*; è quindi saggio averne cura e goderne, custodendolo come qualcosa che, prima o poi, non potremo fare a meno di rimpiangere.

Dovremmo sempre ricordarci che l'oggi viene una sola volta e mai piú. Noi ci illudiamo invece che esso ritorni l'indomani: ma il domani è un altro giorno che, ugualmente, viene una sola volta. Dimentichiamo cosí che ogni singolo giorno è una parte integrante e quindi insostituibile della vita, e lo consideriamo piuttosto incluso in essa cosí come gli individui sono inclusi nel concetto generale. Allo stesso modo, apprezzeremmo di piú il presente e ne godremmo meglio se nei giorni di prosperità e salute fossimo sempre consapevoli di come la memoria, nei momenti di malattia o tristezza, ci faccia tornare alla mente ogni ora libera da sofferenze e privazioni come qualcosa di infinitamente invidiabile, come un paradiso perduto o un amico misconosciuto. Noi consumiamo invece i nostri bei giorni senza accorgercene: solo quando arrivano quelli brutti rivogliamo indietro i primi. Lasciamo scorrere davanti a noi con aria corrucciata, senza goderne, migliaia di ore tranquille e piacevoli – per poi rimpiangerle con vana nostalgia nei tempi bui. Anziché fare cosí, dovremmo tenere in onore ogni presente sopportabile – anche quello ordinario, che in questo stesso istante lasciamo scorrere con tanta indifferenza e cerchiamo anzi, impazientemente, di affrettare – rammentandoci sempre che questo stesso presente si sta ora avviando verso quella apoteosi del passato in cui d'ora innanzi verrà custodito dalla memoria, circondato dalla luce dell'immortalità, per poi ricomparire come oggetto della nostra piú intima nostalgia quando un giorno, specialmente nei brutti momenti, la memoria alzerà il sipario.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 459-460)

10 NOVEMBRE

Stratagemma eristico n. 31: l'ostentata incompetenza

Se in una disputa stiamo avendo la peggio e siamo certi di essere stimati dall'uditorio piú del nostro interlocutore, possiamo cavarcela affermando, con affettata e ironica umiltà, di non riuscire a comprendere la sua posizione. Cosí facendo evitiamo di subire una sconfitta, interrompendo di fatto la partita. D'altro canto l'avversario potrebbe ricorrere allo specifico contro-stratagemma, che consiste nello scusarsi – in modo altrettanto affettato! – per la propria precedente, manchevole esposizione e nel riesporre la propria tesi in termini cosí limpidi e univoci da eliminare qualsiasi possibilità di equivoco.

Nei casi in cui non si riesca a opporre nulla alle ragioni addotte dall'avversario, ci si dichiari, con sottile ironia, incompetenti: «Ciò che Lei dice supera la mia debole capacità di comprensione; sarà anche giustissimo, solo che io non riesco a capirlo e rinuncio a qualsiasi giudizio». Negli uditori da cui si è stimati si insinua in tal modo il sospetto che si tratti di un'assurdità. Quando apparve *La critica della ragion pura* – o, meglio, quando cominciò a destare scalpore – molti professori della vecchia scuola eclettica dichiararono: «Noi non la capiamo», credendo cosí di averla liquidata. Ma quando alcuni adepti della nuova scuola mostrarono loro che avevano ragione, e che effettivamente non l'avevano capita, essi divennero di pessimo umore.
Si può utilizzare questo stratagemma solo nei casi in cui si sia sicuri di essere stimati dall'uditorio decisamente di piú dell'avversario: p.e., un professore contro uno studente. […] Il contrattacco è: «Mi permetta, con la Sua grande perspicacia deve essere per Lei facile capirlo, e non può che essere colpa della mia cattiva esposizione» – e a questo punto gli si sbatte la cosa sul muso in modo tale che, *nolens volens*, debba per forza capirla e risulti chiaro che prima non l'aveva capita per davvero. Cosí il suo stratagemma gli si è ritorto contro: lui voleva insinuare, contro di noi, un non-senso, e noi gli abbiamo dimostrato la sua non-comprensione. Entrambe le cose con la piú squisita cortesia.

(*Dialettica eristica*, pp. 423-424)

11 NOVEMBRE

Bacchettare il maestro

Schopenhauer desiderava che Goethe si esprimesse pubblicamente a favore del suo trattato sulla vista e i colori, indicando il giovane autore come colui che aveva finalmente emendato e completato la sua teoria ottica; riteneva, insomma, di aver superato il maestro e pretendeva che questi lo riconoscesse. Goethe, nelle sue lettere, aveva elegantemente glissato su questa richiesta, rifiutandosi anche di discutere nello specifico i punti di disaccordo. Nella lettera a Goethe dell'11 novembre 1815, Schopenhauer rivendicò, in modo alquanto immodesto, di aver concepito «la prima vera teoria del colore» nella storia della scienza, citando peraltro il motto che lo stesso Goethe aveva posto in esergo alla sua *Teoria dei colori*: *Pueri qui nunc ludunt nostri judices erunt* («i bimbi che adesso giocano saranno i nostri giudici»). Il rimando al giudizio dirimente e imparziale dei posteri – presente poi cosí spesso nelle opere a stampa – tradisce nel giovane filosofo, qui ancora ventisettenne, un malinconico presentimento della propria "inattualità".

Sono perfettamente certo di aver dato la prima vera teoria del colore, la prima che corrisponda allo sviluppo della storia delle scienze; so anche che un giorno questa teoria sarà universalmente riconosciuta e insegnata ai fanciulli nelle scuole: sia che l'onore della scoperta accompagni il mio nome, o quello di un altro, che l'abbia scoperta da sé o me l'abbia rubata. Ma so anche, con altrettanta certezza, che non avrei mai potuto dare tutto ciò senza il precedente e maggiore merito di Sua Eccellenza. Credo altresí che questo riconoscimento sia espresso, come nel motto della mia opera, cosí anche nel tono dell'insieme, anzi quasi in ogni riga: io sono sempre e soltanto il Suo difensore (perciò anche speravo di ricevere da Lei la bandiera di combattimento), ho addirittura intenzionalmente dato un rilievo maggiore alle poche deviazioni dalla Sua opera, affinché non si credesse di vedere in me una cieca fedeltà e partigianeria. La mia teoria sta alla Sua opera proprio come il frutto all'albero.

(*La vista e i colori e Carteggio con Goethe*, p. 172)

12 NOVEMBRE

Preti e filosofi di professione

L'essere umano è caratterizzato da un peculiare «bisogno metafisico» perché, a differenza di tutti gli altri esseri, è portato a meravigliarsi della propria esistenza e a interrogarsi sul senso ultimo del mondo e della vita. Tuttavia la maggior parte delle persone si accontenta al riguardo di ciò che ha appreso al catechismo, durante l'infanzia. I sacerdoti sono perciò, secondo Schopenhauer, i membri di una "corporazione" che, per mantenersi, sfrutta il bisogno metafisico dell'uomo *comune*. Lo stesso vale per i professori di filosofia, che praticano la filosofia come mezzo di guadagno: il loro successo dipende dal fatto che hanno l'arroganza di presentare sé stessi come i risolutori del grande enigma dell'esistenza – alla cui soluzione possono invece sperare di pervenire solo coloro che coltivano la filosofia come un fine in sé.

Templi e chiese, pagode e moschee testimoniano con sfarzo e grandezza, in tutti i paesi, in tutti i tempi, il bisogno metafisico dell'uomo, che, forte e inestirpabile, segue da presso quello fisico. […]
Non sono […] mai mancate persone che si sono premurate di fondare il loro sostentamento su questo bisogno metafisico dell'uomo e che si sono sforzate di sfruttarlo al massimo; quindi fra tutti i popoli ci sono monopolizzatori e appaltatori generali di esso: i preti. Il loro mestiere dové però dappertutto essere loro assicurato dalla concessione del diritto di inculcare agli uomini i loro dogmi metafisici prestissimo, prima ancora che il loro giudizio si fosse destato dal suo sonno mattutino, cioè nella prima fanciullezza: perché allora ogni dogma ben impresso, per insensato che possa essere, aderisce per sempre. Se essi dovessero aspettare finché il giudizio sia maturo, i loro privilegi non potrebbero sussistere.
Una seconda, benché non numerosa classe di persone che traggono il loro sostentamento dal bisogno metafisico degli uomini, è costituita da coloro che vivono della *filosofia*: presso i Greci si chiamavano sofisti, presso i moderni, professori di filosofia.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1313-1315)

13 NOVEMBRE

Rossini

Schopenhauer aveva un gusto musicale decisamente “classico”, al punto da non riuscire ad apprezzare gli sviluppi piú radicali e innovativi della musica ottocentesca (di Wagner pensava che fosse un ottimo poeta ma un pessimo musicista). Il suo compositore preferito era Gioachino Antonio Rossini (29 febbraio 1792-13 novembre 1868). Inoltre, per ragioni speculative (di metafisica dell’arte), Schopenhauer era contrario alla musica descrittiva – e, piú in generale, a tutte le circostanze in cui l’arte musicale è subordinata al testo o a un qualche contesto narrativo – e gli sembrava che nessuno come Rossini fosse riuscito a tenersi immune da questo errore. Nel settembre del 1856 Rossini alloggiò per alcuni giorni all’Englischer Hof, l’albergo-ristorante di Francoforte in cui il filosofo pranzava abitualmente; ma questi, per ragioni poco chiare, non volle conoscere personalmente il grande musicista. Il brano che segue è tratto dalle memorie di Robert von Hornstein.

L’ideale musicale di Schopenhauer era Rossini. «Ammiro e amo Mozart, e vado a tutti i concerti in cui si suonano le sinfonie di Beethoven; ma, se si è ascoltato molto Rossini, tutto il resto riesce pesante.» Quando parlava di Rossini, alzava tutto assorto gli occhi al cielo. «Rossini, una volta, venne qui e alloggiò per alcuni giorni all’Englischer Hof. A tavola, sedeva non lontano da me; ma io non volli fare la sua conoscenza. Dissi all’oste: “È impossibile che quello sia Rossini, è soltanto un grasso francese”. Del resto, proprio con i musicisti capita facilmente che non sembrino quello che sono […]». Possedeva tutte le opere di Rossini adattate per flauto e le suonava ogni anno almeno una volta, dalle ore 12 alle 13. Non mi permise mai di sentirlo suonare, per quanto spesso glielo chiedessi.

(*Colloqui*, pp. 159-160; nota omessa)

14 NOVEMBRE

Non c'è peggior sordo…

La facoltà dell'intelletto è essenzialmente subordinata alla volontà di vivere, perché la sua funzione naturale è di sovrintendere alla selezione e al reperimento dei mezzi necessari alla vita. L'esperienza quotidiana conferma da piú lati questo primato della volontà sull'intelletto: per esempio, tutte le volte in cui, durante una conversazione, il nostro interlocutore si rifiuta di riconoscere una verità evidente ma che lede il suo personale interesse; o all'inverso, nel caso dei demagoghi, quando molte persone approvano una tesi implausibile o addirittura contraria all'evidenza solo perché asseconda il loro egoismo.

Niente è piú fastidioso di quando, nel discutere con qualcuno con ragionamenti e argomentazioni, ci si dà ogni pena per convincerlo, ritenendo di aver a che fare solo col suo *intelletto* – e poi alla fine si scopre che egli non *vuole* capire, che si aveva quindi a che fare con la sua *volontà*, la quale si chiude alla verità e mette animosamente in campo equivoci, cavilli e sofismi, trincerandosi dietro il suo intelletto e il suo preteso non vedere. Allora certo non vi è modo di fargliela entrare, perché *ragionamenti e dimostrazioni, applicati contro la volontà*, sono come i colpi di un fantasma uscito da uno specchio cavo contro un corpo solido. Di qui anche il detto tante volte ripetuto: *Stat pro ratione voluntas*. La vita comune fornisce a sufficienza prove di questo che si è detto. Ma purtroppo esse possono trovarsi anche sulla via delle scienze. Il riconoscimento delle verità piú importanti, delle conquiste piú rare, si attenderà invano da coloro che hanno un interesse a non farle valere […].
Il contrario dell'opposizione vittoriosa qui descritta della volontà alla conoscenza si ha quando, nell'esporre le proprie ragioni e prove, si ha per sé la volontà degli interlocutori: allora tutti sono subito persuasi, allora tutti gli argomenti sono convincenti e la cosa è immediatamente chiara come il giorno. Questo sanno gli oratori popolari. Nell'uno come nell'altro caso la volontà si dimostra la forza originaria, contro la quale nulla può l'intelletto.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1427-1429)

15 NOVEMBRE

L'etica dei Greci e degli Indiani

L'etica degli antichi Greci è per Schopenhauer sostanzialmente un'eudemonologia, cioè una serie di indicazioni su come condurre una vita felice. I Greci presuppongono infatti la *possibilità* di una vita felice e, quindi, l'ideale di affermazione della vita. All'etica greca Schopenhauer contrappone la sapienza orientale, in particolare il sistema Sāṃ*khya* (una delle sei scuole filosofiche ortodosse brahmaniche). Secondo le Sāṃ*khyakārikā* – una raccolta di 72 strofe (*kārikā*) attribuite a Īśvarakṛṣṇa (IV sec. d.C.) – l'esistenza è essenzialmente dolore, ma esiste una via di liberazione; la prima proposizione di questo testo, a cui Schopenhauer rimanda, recita: «A causa dell'oppressione dovuta al dolore, che è triplice, nasce il desiderio di conoscere i mezzi atti a reprimere tale oppressione»[1]. Riconducendo sia l'insegnamento del Sāṃ*khya* sia il dogma cristiano della «redenzione» al concetto di «negazione della volontà di vivere», Schopenhauer afferma la loro intima concordanza e, al contempo, la loro comune opposizione alla religione degli antichi Greci. Ma è chiaro che Schopenhauer prende qui in considerazione solo il filone ufficiale o olimpico, non anche quello esoterico o orfico, della religiosità greca.

Tra l'etica dei Greci e quella degli Indiani vi è uno stridente contrasto. La prima (se pure con l'eccezione di Platone) ha come scopo la capacità di condurre una vita felice, *vitam beatam*; la seconda, al contrario, ha come scopo la liberazione e la redenzione dalla vita in generale – come è subito enunciato espressamente nella prima proposizione delle Sāṃ*khyakārikā*.

Un contrasto affine a questo e piú forte per il suo impatto visivo lo si ricaverà guardando il bel sarcofago antico conservato nella Galleria di Firenze – i cui rilievi rappresentano l'intera serie delle cerimonie di un matrimonio, dalla proposta iniziale fino al momento in cui la fiaccola di Imene risplende sul talamo nuziale – e pensando contestualmente alla bara *cristiana*, rivestita di nero in segno di lutto e con il crocifisso incastonato. Si tratta di un contrasto estremamente significativo. Ambedue vogliono offrire una consolazione per la morte; ambedue in modo opposto, e ambedue hanno ragione. Il sarcofago antico rimanda all'*affermazione* della volontà di vivere, in relazione alla quale la vita è garantita in ogni tempo, per quanto rapidamente le sue forme possano mutare. La bara cristiana, attraverso i simboli del dolore e della morte, rimanda alla *negazione* della volontà di vivere e alla redenzione da un mondo in cui regnano la morte e il diavolo, *donec voluntas fiat noluntas*[2].

1 Īśvarakṛṣṇa, Sāṃ*khyakārikā*, trad. it. di C. Pensa, Einaudi, Torino 1960, p. 25. [A.N.]
2 «Finché la volontà non diviene nolontà». [A.N.]

16 NOVEMBRE

Il fiore e la quintessenza

La poesia sta alla filosofia come l'esperienza sta alla scienza. Infatti l'esperienza ci fa conoscere il fenomeno particolare, mentre la scienza lo considera nei suoi aspetti essenziali e piú generali; allo stesso modo, la poesia allude all'universale (le idee platoniche) attraverso la rappresentazione della realtà individuale, laddove la filosofia si sforza di pronunciare *direttamente* l'essenza universale delle cose, cristallizzandola in freddi e rigorosi concetti.

Il *poeta* porta le immagini della vita, i caratteri umani e le situazioni davanti alla fantasia, mette in moto tutto questo e fa sí che ciascuno, in presenza di queste immagini, pensi fin dove può condurlo la forza del suo spirito. Per questo il poeta è in grado di soddisfare contemporaneamente persone dalle capacità piú disparate, addirittura gli stolti tanto quanto i saggi. Invece il *filosofo* non offre parimenti la vita stessa, bensí i pensieri compiuti che ne ha estratto, e pretende che il suo lettore pensi esattamente allo stesso modo e fino al punto in cui egli stesso ha pensato. Di conseguenza, il suo pubblico si restringe molto. Il poeta è paragonabile quindi a colui che offre i fiori, il filosofo a colui che offre la loro quintessenza.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 9)

17 NOVEMBRE

L'universale lotta per l'esistenza

Il 17 novembre del 1855 venne pubblicato sulla rivista parigina *Galignani's Messenger* un breve trafiletto dal titolo *Pugnacity of Australian Insects* del naturalista e scrittore inglese William Howitt (1792-1879). Howitt era salpato per l'Australia nel 1852 con la speranza di fare fortuna come cercatore d'oro nelle miniere del Victoria; al suo ritorno in Inghilterra aveva pubblicato un resoconto del suo viaggio in due volumi, che riscosse un notevole successo*. Il trafiletto apparso sulla rivista parigina era tratto dal secondo volume (p. 113) e descriveva il singolare comportamento della formica-bulldog australiana quando viene tagliata a metà. Schopenhauer ne rimase cosí impressionato da inserirne un riferimento nella terza edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (pubblicata nel 1859).

Nella natura vediamo dappertutto contesa, lotta e alternarsi della vittoria […]; ma questa stessa contesa è solo la rivelazione del dissidio con sé stessa essenziale alla volontà. Questa lotta universale diventa visibile nel modo piú chiaro nel mondo animale, che ha per suo nutrimento il mondo vegetale, e nel quale stesso ogni animale diventa a sua volta preda e nutrimento di un altro, cioè deve cedere la materia, in cui si rappresentava la sua idea [platonica, A.N.], per la rappresentazione di un'altra, potendo ogni animale conservare la propria esistenza solo con la costante soppressione di una estranea; sicché sempre la volontà di vivere si nutre di sé stessa ed è in diverse forme il suo proprio nutrimento, finché da ultimo la specie umana, sopraffacendo tutte le altre, considera la natura un prodotto per suo uso e consumo, e tuttavia la stessa specie rivela anche in sé stessa con terribile chiarezza […] quella lotta, quell'interno dissidio della volontà, e diventa *homo homini lupus*. Intanto riconosceremo la stessa contesa, la stessa sopraffazione, nei gradi inferiori di oggettità della volontà.
Molti insetti (specialmente gli icneumonidi) depongono le loro uova sulla pelle, anzi nel corpo delle larve di altri insetti, la cui lenta distruzione è la prima opera della covata appena schiuse le uova. Il polpo tentacolato giovane, che si sviluppa dal vecchio come un ramo e piú tardi si stacca da esso, lotta già con esso, mentre ancora vi aderisce, per la preda che si offre, sicché l'uno la strappa di bocca all'altro […]. Ma l'esempio del genere piú clamoroso ci è dato dalla formica-bulldog (*bulldog-ant*) in Australia: cioè quando la si taglia a metà, fra la parte

della testa e la parte della coda comincia una lotta: quella assale questa col morso, e questa si difende valorosamente con il pungiglione. Di solito la lotta dura una mezz'ora, finché esse muoiono o vengono trascinate via da altre formiche.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 309-311)

---

* W. Howitt, *Land, Labour, and Gold: Two Years in Victoria: With Visits to Sydney and Van Diemen's Land*, 2 voll., Longman, Brown, Green, and Longmans, London 1855. [A.N.]

18 NOVEMBRE

Alla ricerca dei ricordi perduti

L'olfatto costituisce secondo Schopenhauer il senso che piú di ogni altro sollecita la memoria; lo dimostra il fatto che, talvolta, l'odore piú lieve ci riporta improvvisamente indietro nel tempo, risvegliando il ricordo di scene o eventi che avevamo dimenticato. Come la vista, essendo una facoltà specificamente intuitiva, è «il senso dell'intelletto», e come l'udito è «il senso della ragione» (perché ogni parola denota un concetto, e i concetti sono un prodotto della facoltà razionale), cosí l'odorato è «il senso della memoria». Questa definizione non può non far pensare ad alcune celebri pagine del romanzo *Alla ricerca del tempo perduto* di Marcel Proust (10 luglio 1871-18 novembre 1922), nelle quali è descritto il valore epifanico di determinate sensazioni olfattive che, rievocando ricordi sopiti, illuminano la vita del protagonista di un nuovo e insospettato senso. Proust valorizza al riguardo anche il senso del gusto; Schopenhauer ritiene invece che i sensi del gusto e del tatto siano rigidamente vincolati alla presenza fisica dei loro oggetti e che non abbiano quindi alcuna significatività spirituale o ideale (in senso lato).

Il fatto che a volte, apparentemente senza alcun motivo, scene di un lontano passato si presentino improvvisamente e in modo vivido alla nostra memoria può derivare in molti casi dalla percezione di un tenue profumo di cui, ora come allora, non siamo chiaramente consapevoli. È risaputo infatti che gli odori ridestano la memoria con particolare facilità, e che, in qualunque circostanza, al *nexus idearum* basta una sollecitazione oltremodo esigua. Per inciso: l'occhio è il senso dell'intelletto […]; l'udito è il senso della ragione […]; l'olfatto è il senso della memoria, come si vede in questo caso. Il tatto e il gusto sono sensi realistici vincolati al contatto, privi di un lato ideale.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 670)

19 NOVEMBRE

I tesori delle lingue antiche

Liquidare il passato in quanto semplicemente passato costituisce un atteggiamento altrettanto ottuso e dogmatico di quello opposto, pregiudizievolmente nostalgico o epigonico. Schopenhauer lamentava che i Tedeschi del suo tempo non leggessero i grandi capolavori della letteratura antica e trascinassero cosí la lingua tedesca, anche e soprattutto scritta, verso un rovinoso degradamento. Che cosa direbbe oggi del registro linguistico (e dei contenuti) di molti post dei social network?

Non vi è per lo spirito ristoro piú grande della lettura dei classici antichi: non appena si prende in mano uno qualsiasi di essi, fosse anche solo per mezz'ora, ci si sente immediatamente ravvivati, rincuorati, purificati, elevati e rinvigoriti; non diversamente che se ci fossimo ristorati a una fresca sorgente di roccia. Questo dipende forse dalle lingue antiche e dalla loro perfezione? Oppure dalla grandezza di quegli spiriti, le cui opere restano intatte e inscalfite dai millenni? Forse da tutte e due le cose insieme. Ma io sono certo che se un giorno – come c'è il rischio che accada – lo studio delle lingue antiche dovesse cessare, nascerebbe allora una nuova letteratura fatta di scribacchiature cosí barbariche, insignificanti e indegne, quali mai si sono viste in passato; tanto piú che la lingua tedesca, che possiede comunque alcune perfezioni delle lingue antiche, viene zelantemente e programmaticamente dilapidata e deturpata dagli indegni scribacchiatori dell'attuale «tempo presente», sicché, impoverita e sfigurata, si sta gradualmente trasformando in un misero gergo.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 619-620)

20 NOVEMBRE

Intelligenza e «sex appeal»

Postulando che l'attrazione sessuale sia segretamente determinata dall'istinto di conservazione della specie, Schopenhauer considera irrilevante il contributo dell'intelligenza al *sex appeal* di una persona. Anche in questo caso le sue affermazioni, nonostante la loro coerenza rispetto al teorema di fondo, non convincono del tutto, soprattutto perché contrastano con l'esperienza. Davvero l'intelligenza in quanto tale – che peraltro è uno degli strumenti piú formidabili di cui dispone l'*homo sapiens sapiens* per proteggere sé stesso, il partner e la prole, ossia per garantire proprio la sopravvivenza della specie – non ha nulla a che fare con l'attrazione erotica?

Col matrimonio non si mira alla conversazione intelligente, ma alla generazione dei figli: esso è un'alleanza dei cuori, non delle menti. È una finzione vana e ridicola, quando le donne affermano di essersi innamorate dello spirito di un uomo, o è l'esaltazione di un essere degenerato. Gli uomini invece non vengono, nell'amore istintivo, determinati dalle *qualità di carattere* della donna; perciò tanti Socrati hanno trovato le loro Santippi, come per esempio Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron ecc. Ben però hanno qui influsso le qualità *intellettuali*, perché esse si ereditano dalla madre; ma il loro influsso viene facilmente superato da quello della bellezza fisica, che, riguardando punti piú essenziali, agisce con piú immediatezza. A ogni modo accade che, avvertendo quell'influsso o avendone fatto esperienza, le madri facciano studiare alle figlie le arti belle, le lingue ecc., per renderle piú attraenti per gli uomini. Nel far ciò esse vogliono sostenere l'intelletto con mezzi artificiali, né piú né meno di come, capitandone il caso, fanno con le anche e col seno. Va ben notato che qui si parla sempre e solo dell'attrazione affatto immediata, istintiva, da cui soltanto si sviluppa il vero *innamoramento*. Che una donna intelligente e colta stimi in un uomo intelletto e spirito, che un uomo, per riflessione razionale, esamini e tenga conto del carattere della sposa, non ha niente a che vedere con la cosa di cui qui si tratta: cose simili fondano una scelta ragionevole nel matrimonio, ma non l'amore passionale che è il nostro tema.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2015-2017)

21 NOVEMBRE

Ogni errore cela in sé un veleno

L'errore non è mai innocuo o innocente, perché finisce sempre col danneggiare sia chi lo subisce sia chi lo commette. Non esistono errori sacri o inviolabili. In queste affermazioni risuona ciò che, con accento diverso, la sapienza orientale sempre ha insegnato: il male piú grande è l'ignoranza. Schopenhauer ritiene che l'affermazione di una determinata verità sul corrispondente errore costituisca un evento storico definitivo e irrevocabile; questa convinzione tradisce un "ottimismo" sorprendente, non del tutto conciliabile con altre sue affermazioni.

L'errore è il nemico contro il quale hanno sostenuto un'impari lotta gli spiriti piú saggi di tutti i tempi, e solo ciò che essi gli strapparono è divenuto patrimonio dell'umanità. È bene quindi richiamare subito l'attenzione su di esso mentre ci addentriamo nel territorio su cui si estende il suo dominio. Per quanto spesso sia stato detto che bisogna cercare la verità, anche quando non sia da prevederne un utile, in quanto esso può essere indiretto e prodursi dove non lo si aspetta; trovo tuttavia da aggiungere qui che bisogna studiarsi altrettanto di scoprire ed estirpare ogni errore, anche quando non sia da prevederne un danno, in quanto anch'esso può essere molto indiretto e prodursi un giorno dove non lo si aspetta: giacché ogni errore porta nel suo intimo un veleno. Se è lo spirito, se è la conoscenza, che fa dell'uomo il signore della terra, allora non ci sono errori innocui, e ancor meno errori venerabili, sacri. E a conforto di coloro che, in qualsiasi forma e occasione, dedicano la loro energia e la loro vita alla nobile e cosí ardua lotta contro l'errore, non posso trattenermi dall'aggiungere qui che invero, finché la verità non sia ancora apparsa, l'errore può aver libero gioco, come le civette e i pipistrelli di notte; ma che ci si può piuttosto aspettare che le civette e i pipistrelli respingano il Sole verso l'oriente che non che la verità, conosciuta e chiaramente e compiutamente espressa, venga di nuovo scacciata, affinché il vecchio errore riprenda indisturbato il suo largo posto. È questa la forza della verità, di cui la vittoria è difficile e faticosa, ma in compenso, se raggiunta una volta, non le può piú essere strappata.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 101-103)

22 NOVEMBRE

Il gran finale

Lo stato interiore di chi nega in sé la volontà di vivere è denominato da Schopenhauer «nulla»; ma ciò non significa che tale stato non sia o non esista. Il filosofo intende piuttosto sostenere il seguente "teorema": poiché ciò che per noi *è* o *esiste* (l'ambito della nostra conoscenza possibile) coincide con il mondo, e poiché quest'ultimo è fenomeno della volontà di vivere, allora la *negazione della volontà di vivere* è anche, necessariamente, *negazione del mondo* e di tutto ciò che possiamo in generale conoscere. Il brano che segue costituisce la conclusione del primo volume de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Il filosofo tedesco Ludger Lütkehaus (17 dicembre 1943-22 novembre 2019), autore di un magistrale saggio sul tema del nulla*, ha denominato queste pagine, per la loro bellezza e suggestività, «il gran finale» del capolavoro di Schopenhauer.

Non piú volontà: non piú rappresentazione, non piú mondo.
Davanti a noi rimane invero solo il nulla. Ma ciò che in noi si ribella a questo svanire nel nulla, la nostra natura, è appunto solo la volontà di vivere che noi stessi siamo, com'essa è il nostro mondo. Che noi tanto aborriamo il nulla non è niente piú che un'altra espressione del fatto che vogliamo ardentemente la vita, e altro non siamo che questa volontà, e altro non conosciamo che essa appunto. Ma se rivolgiamo lo sguardo dalla nostra meschinità e parzialità a coloro che superarono il mondo, nei quali la volontà, pervenuta alla piena conoscenza di sé, si ritrovò in tutto e quindi liberamente negò sé stessa, e che poi aspettano solo di vederne svanire l'ultima traccia, col corpo che essa anima; ci appare allora, invece dell'impulso e dell'agitazione senza posa, invece del continuo passaggio dal desiderio alla paura e dalla gioia al dolore, invece della speranza mai appagata e mai spenta, in cui consiste il sogno di vita dell'uomo che vuole, quella pace che è piú alta di ogni ragione, quella assoluta calma dell'animo, quella profonda quiete, quella imperturbabile sicurezza e serenità, il cui semplice riflesso nel volto, come lo hanno rappresentato Raffaello e Correggio, è un Vangelo completo e sicuro: solo la conoscenza è rimasta, la volontà è svanita. Noi guardiamo allora con intensa e dolorosa nostalgia a questo stato, accanto al quale appare in piena luce, per contrasto, la miseria e la disperazione del nostro. Nondimeno questa contemplazione è l'unica che ci possa consolare durevolmente, quando da una parte abbiamo riconosciuto un dolore insanabile e una miseria senza fine come

essenziali alla manifestazione della volontà, il mondo, e dall'altra vediamo il mondo, soppressa la volontà, svanire nel nulla, e solo il vuoto nulla ci rimane davanti. In questo modo dunque, con la contemplazione della vita e della condotta dei santi, che è invero raramente dato incontrare nella propria esperienza, ma che ci sono messe sotto gli occhi dalla loro storia annotata e, garantite col suggello della verità interiore, dall'arte, dobbiamo scacciare la tetra impressione di quel nulla, che aleggia come l'ultima meta dietro ogni virtú e santità, e di cui noi abbiamo paura come i bambini del buio; invece di aggirarlo, come gli Indiani, con miti e parole prive di significato, come riassorbimento nel *Brahman*, o nel *Nirvana* dei buddhisti. Noi dichiariamo anzi liberamente: ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è invero, per tutti coloro che sono ancora pieni di volontà, il nulla. Ma anche, viceversa, per coloro in cui la volontà si è rovesciata e negata, questo nostro mondo tanto reale con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è – nulla.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 795-797)

---

* L. Lütkehaus, *Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst*, Haffmans Verlag, Zürich 1999. [A.N.]

23 NOVEMBRE

Stratagemma eristico n. 32: la delegittimazione apparente

Uno degli espedienti piú rapidi per neutralizzare la tesi dell'avversario consiste nel ricondurla, in modo naturale o forzato, a una qualche categoria collettivamente detestata. Gli esempi scelti da Schopenhauer riguardano teorie teologiche, filosofiche e biologiche (come «arianesimo», «idealismo», «brownianismo») e si riferiscono quindi a discussioni molto tecniche. Tuttavia ciascuno, a partire dalla propria esperienza, può verificare come nella maggior parte delle dispute ciascun contendente cerchi di banalizzare o demonizzare la posizione dell'avversario sussumendola sotto un qualche concetto generico, connotato negativamente.

Possiamo sbrigativamente accantonare o, quanto meno, rendere sospetta una tesi a noi contraria dell'avversario riconducendola a una qualche categoria odiata, anche se il nesso è di semplice somiglianza o è comunque approssimativo; p.e.: «Questo è manicheismo, questo è arianesimo, questo è pelagianismo; questo è idealismo; questo è spinozismo; questo è panteismo; questo è brownianismo; questo è naturalismo; questo è ateismo; questo è razionalismo; questo è spiritualismo; questo è misticismo; ecc.». Cosí facendo presupponiamo due cose: 1) che quella tesi sia effettivamente identica a quella categoria, o quanto meno inclusa in essa, ed esclamiamo quindi: «Oh, ma questo lo sappiamo già!»; 2) che tale categoria sia stata già completamente confutata e non possa contenere una sola parola di verità.

(*Dialettica eristica*, p. 424)

24 NOVEMBRE

Contesti atrofizzanti

Schopenhauer lodò piú volte l'integrità morale e intellettuale di Baruch de Spinoza (24 novembre 1632-21 febbraio 1677), che aveva rifiutato l'offerta di una cattedra all'Università di Heidelberg nel timore che la sua libertà di pensiero ne sarebbe risultata compromessa. Al prestigio e ai vincoli della carriera accademica il filosofo olandese preferí un'esistenza modesta ma tranquilla, trascorsa lavorando come ottico e studiando. Nel frammento che segue (scritto nel 1815), Schopenhauer attribuisce a Spinoza la capacità, propria del genio, di cogliere le idee platoniche, gli eterni archetipi del mondo fenomenico; tuttavia il suo sistema gli appare irrimediabilmente pregiudicato dall'ignoranza e dagli errori dell'epoca in cui visse.

Le qualità che fanno di un uomo un artista, e quindi anche un filosofo, sono due: 1) il genio, ossia la conoscenza senza il principio di ragion sufficiente, dunque la conoscenza delle idee platoniche; 2) la capacità – derivante da forza, studio ed esercizio – di riprodurre tali idee in un qualche materiale; e quest'ultimo, per il filosofo, è costituito dai concetti. Spinoza possedeva la prima qualità – e precisamente nella modalità che rende tale il filosofo – al massimo grado; ma era privo della seconda, ossia, per cosí dire, della tecnica del filosofo: la capacità di riprodurre *in abstracto* l'essenza del mondo conosciuta per intuizione. Egli era piuttosto costantemente condizionato e confuso dai concetti della Scolastica e di Cartesio, dai quali non riuscí mai a liberarsi. […]
Spinoza non conosceva né l'arte, né la natura (per come la conosciamo noi oggi attraverso la fisica), né i *Veda*, né Platone, né Kant: il suo orizzonte e la sua formazione furono molto limitati. Come sarebbe diverso oggi! – In ogni individuo bisogna distinguere tra ciò che la sua natura anela a essere, ciò che egli potrebbe essere, e ciò che egli è in contesti atrofizzanti: cosí la specie di una pianta deve essere distinta dal suo striminzito esemplare cresciuto nei pressi del Polo, sul terreno piú sfavorevole. Fino a tal punto giunge, anche nel manifestarsi del genio, il potere del caso.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, p. 327)

25 NOVEMBRE

Indicatori bibliometrici

Per valutare l'impatto delle pubblicazioni di un determinato studioso sulla sua comunità scientifica di riferimento – ossia, in termini meno tecnici, per (cercare di) *misurare* l'oggettiva rilevanza dell'attività di ricerca – vengono oggi utilizzati alcuni indicatori, detti «bibliometrici», che si basano su precise formule statistiche. Essi tengono conto di diversi fattori, tra cui il numero di pubblicazioni di uno studioso e il numero di citazioni che ogni sua pubblicazione riceve in altri studi dello stesso settore (soprattutto nelle riviste specializzate). Nell'Ottocento non esisteva un metodo di misurazione cosí strutturato e rigoroso; ma il riconoscimento esplicito o, al contrario, l'assoluta mancanza di considerazione da parte della comunità accademica determinavano ugualmente, nel bene e nel male, la carriera di uno studioso. Schopenhauer tratteggia una descrizione caricaturale di questo sistema di citazioni reciproche, denunciando come sua possibile conseguenza l'innescarsi di una ricorsiva autoreferenzialità della cultura accademica – e cioè il fatto che simili procedure rischiano di scadere in una prassi di mutuo e calcolato autoriconoscimento per interposta persona, che poco o nulla ha a che fare con il valore effettivo della ricerca.

L'effettiva e grande fama di Aristotele, che si diffuse in seguito piú di ogni altra, cominciò a quanto pare solo 200 anni dopo la sua morte. Epicuro – il cui nome ancora oggi è noto persino ai piú – visse ad Atene completamente ignorato fino alla sua morte (Seneca, *Epistola* 79). Bruno e Spinoza vennero riconosciuti e onorati soltanto nel secondo secolo dopo la loro morte. Lo stesso David Hume, che pure scriveva in modo cosí chiaro e popolare, aveva 50 anni quando cominciò a essere notato, sebbene avesse pubblicato le sue opere già da lungo tempo. Kant divenne famoso solo dopo il suo sessantesimo anno di età. Ma con i filosofi cattedratici dei giorni nostri le cose vanno piú velocemente: essi non hanno mica tempo da perdere! Perciò l'un professore annuncia la dottrina del suo collega – fiorente nella vicina università – come il culmine, finalmente raggiunto, della sapienza umana; e subito questi diventa un grande filosofo e occupa immediatamente il suo posto nella storia della filosofia – precisamente, in quella stessa storia della filosofia alla quale sta lavorando per la prossima fiera del libro un terzo collega, il quale, con totale disinvoltura, agli immortali nomi dei martiri della verità di tutti i secoli fa seguire i pregiatissimi nomi dei suoi colleghi, proprio ora fiorenti e ben piazzati – come, d'altronde, di altrettanti

filosofi che possono del pari figurare in questa serie perché hanno riempito molte carte e hanno trovato una generale considerazione da parte di solidali colleghi. Allora si dice, p.e., «Aristotele e Herbart», oppure «Spinoza e Hegel», «Platone e Schleiermacher»: e il mondo attonito deve stare a guardare come i filosofi – che un tempo la parsimoniosa natura riusciva a produrre solo sporadicamente nel corso dei secoli – negli ultimi decenni siano spuntati ovunque come funghi, e per giunta tra i Tedeschi, notoriamente cosí dotati.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 178-179)

26 NOVEMBRE

Vegetarianismo

Schopenhauer era convinto che il genere umano avesse avuto origine nelle zone tropicali della Terra, nelle quali il clima e la ricchezza di frutti rendevano naturale la dieta vegetariana. Il consumo di carne sarebbe subentrato solo successivamente, in conseguenza della migrazione verso zone climatiche meno ospitali. Nei confronti dell'alimentazione carnivora Schopenhauer assume una posizione ambivalente: da un lato, afferma che è nociva e innaturale per l'uomo e che, implicando un'inevitabile violenza nei confronti degli animali, costituisce una colpa morale; dall'altro, sostiene che nelle zone piú fredde e meno soleggiate del pianeta l'uomo non possa sopravvivere cibandosi solo di vegetali. Il filosofo auspica perciò che le sofferenze inflitte agli animali durante l'abbattimento vengano *annullate* attraverso l'uso di cloroformio o altri narcotici.

È vero purtroppo che l'uomo, spinto verso il nord e divenuto quindi bianco, ha bisogno della carne degli animali – benché in Inghilterra vi siano dei *vegetarians*. Ma allora bisogna fare in modo, attraverso il cloroformio e un rapido colpo nel punto letale, che tali animali non sentano la morte; e questo non per «misericordia», secondo l'espressione dell'Antico Testamento, ma per una dannata colpevolezza nei confronti dell'essenza eterna che vive, esattamente come in noi, cosí in tutti gli animali.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 408)

27 NOVEMBRE

Filosofia e misticismo

Schopenhauer riteneva che le testimonianze dei mistici orientali e occidentali costituissero un'inequivocabile conferma della sua filosofia, in particolare della sua teoria della negazione della volontà. Per questo esortava i suoi lettori a studiare i mistici di tutte le religioni (Īśvarakṛṣṇa, Buddha, Plotino, Meister Eckhart, Jakob Tauler, i Sufisti, Angelus Silesius), avvertendo al contempo che essi cercano di comunicare ciò che, in realtà, trascende ogni possibilità del linguaggio. Il misticismo costituisce a suo parere il culmine dell'esperienza religiosa e, piú in generale, della spiritualità umana. Tutti i mistici esprimono la loro ineffabile esperienza secondo i termini e i dogmi della tradizione religiosa alla quale appartengono; da ciò deriva la differenza tra le loro testimonianze, che tuttavia riguarda esclusivamente il piano espressivo o linguistico. Il mistico realizza intimamente di *essere* – e di essere sempre stato – qualcosa che né la percezione né il concetto né la parola potranno mai raggiungere. Smarrendo per sempre sé stesso in questo Insondabile, egli si ridesta finalmente a Sé stesso.

Misticismo è, nel senso piú ampio, ogni avviamento alla consapevolezza immediata di ciò a cui non giunge né l'intuizione né il concetto, dunque nessuna conoscenza in generale. Il mistico si contrappone al filosofo perché parte dall'interno, questi invece dall'esterno. Il mistico cioè muove dalla sua esperienza interiore, positiva, individuale, in cui egli si ritrova come l'essere eterno, unico ecc. Ma di ciò niente è comunicabile, se non appunto affermazioni alle quali bisogna credere sulla sua parola: di conseguenza, egli non può convincere. Il filosofo, invece, muove da ciò che è a tutti comune, dal fenomeno oggettivo, che è sotto gli occhi di tutti, e dai fatti dell'autocoscienza quali si ritrovano in ognuno. Il suo metodo è pertanto la riflessione su tutte queste cose e la combinazione dei dati in esse contenuti: ragion per cui egli può convincere.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2139-2141)

28 NOVEMBRE

Napoleone a teatro

Il 27 novembre 1803, nel corso del lungo viaggio per l'Europa intrapreso con i suoi genitori, Schopenhauer (allora appena quindicenne) arrivò a Parigi. Complessivamente, la città lo deluse: nei suoi diari racconta infatti che, al di fuori dei viali principali, le strade erano sporche e scarsamente illuminate; muoversi a piedi risultava abbastanza rischioso. Ebbe tuttavia occasione di visitare piú volte il Louvre e di ammirare alcuni tesori dell'arte recentemente requisiti da Napoleone, come il *Laocoonte*, l'*Apollo del Belvedere* e la *Venere de' Medici*. Il 28 novembre poté vedere di persona il Primo Console, al *Théâtre-Français*. L'ingresso di Napoleone fu annunciato da un fragoroso applauso; Arthur tentò di avvicinarsi per osservare meglio i suoi lineamenti, ma, a causa delle scarse condizioni di luce, non riuscí a completare questa sua segreta indagine fisiognomica.

Lunedí, 28 nov.
A mezzogiorno abbiamo mangiato in uno dei primi *Restaurateurs* del posto con il signor *Muhl* e abbiamo trascorso la serata al THEATER *des Français*. L'edificio è piú piccolo del *Covent Garden*, oltreché di gran lunga meno illuminato, ma è costruito con molto gusto e arredato in modo confortevole. Davano: *le Conciliateur* e *le deux Frères*, una traduzione della *Versöhnung* di Kotzebue*. La compagnia, come è naturale, è molto buona: soprattutto l'ultimo pezzo è stato reso in modo eccellente. Poco prima dell'inizio si è levato improvvisamente un fragoroso applauso generale: era *Bonaparte*. Ha fatto qualche leggero inchino e si è rimesso a sedere. Il suo palco è nella seconda fila del teatro ed è ornato con una tenda blu. Piú tardi sono andato sul palco di fronte al suo, per guardarlo meglio: ma neppure da lí sono riuscito a distinguere bene i suoi lineamenti, perché il suo palco era troppo buio. Aveva un'uniforme francese molto semplice: dietro di lui c'erano due ufficiali, per il resto era solo soletto.

(*Diari di viaggio*, pp. 91-92)

* August von Kotzebue, *Die Versöhnung. Ein Schauspiel in fünf Akten*, in *Neue Schauspiele*, vol. 2, Leipzig, Kummer 1798.

29 NOVEMBRE

Serietà dell'infanzia

Il modo in cui vediamo e comprendiamo il mondo da bambini si fissa presto una volta per tutte, rimanendo sostanzialmente immutato. Ogni singola cosa o situazione assume infatti durante l'infanzia il valore della corrispondente *specie*: quando vede un cane, il fanciullo non conosce soltanto *quel* singolo cane, ma impara anche che cosa sia un cane in generale; quando guarda le nuvole, impara che cosa sia in generale una nuvola; perciò si stupisce regolarmente di tutto ciò che conosce. Questa tendenza alla contemplazione pervasa da meraviglia avvicina i fanciulli ai poeti, che sono tali proprio perché nelle singole cose riescono a scorgere il corrispondente archetipo (l'idea platonica), e guardano quindi il mondo sempre e ancora come per la prima volta. Ogni fanciullo è un piccolo poeta, e ogni poeta è un grande fanciullo.

Sebbene sembri che nelle scene della nostra infanzia ci occupiamo sempre e solo di un singolo oggetto o fatto alla volta, e, precisamente, solo nella misura in cui tale fatto o oggetto interessano il nostro momentaneo volere, in fondo le cose stanno diversamente. La vita, in tutto il suo significato, ci sta ancora dinanzi nuova, fresca e priva dell'attenuazione che la ripetitività conferisce alle sue impressioni, sicché nel corso delle nostre attività infantili siamo sempre occupati – silenziosamente e senza una chiara intenzione – a cogliere nelle singole scene e nei singoli fatti l'essenza della vita stessa, gli archetipi fondamentali delle sue forme e figure. Vediamo ogni cosa e ogni persona, secondo l'espressione di Spinoza, *sub specie aeternitatis*. Quanto piú siamo giovani, tanto piú ogni singolo ente rappresenta tutta la sua specie. Tale predisposizione diminuisce sempre di piú, di anno in anno; da ciò dipende la cosí grande differenza tra l'impressione che le cose ci fanno in gioventú e in vecchiaia. Di conseguenza, le esperienze e le conoscenze dell'infanzia e della prima giovinezza diventano in seguito i fissi archetipi e paradigmi di ogni successiva conoscenza ed esperienza; diventano per cosí dire le loro categorie, nelle quali facciamo rientrare, se pure non sempre con chiara consapevolezza, tutto ciò che incontriamo in seguito. Cosí si forma quindi, già durante l'infanzia, la solida base della nostra visione del mondo e, pertanto, anche la sua superficialità o profondità: successivamente essa si sviluppa e si completa, ma nell'essenziale resta immutata. In conseguenza di quel modo puramente oggettivo e dunque poetico di vedere le cose – che è

essenziale all'infanzia ed è favorito dal fatto che la volontà è ancora lontana dal presentarsi con tutta la sua energia – da bambini abbiamo un atteggiamento molto piú contemplativo che volitivo. Da qui deriva quello sguardo serio e osservatore di alcuni bambini, che Raffaello ha utilizzato cosí felicemente per i suoi angeli, soprattutto quelli della Madonna Sistina.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 528-529; nota omessa)

30 NOVEMBRE

Costruire sé stessi

Un'esistenza completamente priva di ostacoli non è felice o fortunata: è vuota. Nessuno, per quanto prospera e invidiabile sia la sua situazione di partenza, può mai davvero accontentarsi di rimanere ciò che è. L'essere umano *desidera* costitutivamente una resistenza contro cui lottare e far valere le proprie capacità fisiche, morali e intellettuali. La progettualità nel senso piú radicale – lo sforzo e il rischio di costruire sé stessi – è una condizione misteriosamente imprescindibile della felicità umana.

L'attività, il fare o anche solo imparare qualcosa, è necessaria alla felicità dell'uomo. Egli vuole attivare le proprie forze e percepire, in qualche modo, il buon esito di tale attività. (Forse perché questo lo rassicura sul fatto che le sue forze siano in grado di soddisfare i suoi bisogni.) Per questo, durante lunghi viaggi di piacere, ci si sente talvolta molto infelici. Affannarsi e lottare contro una qualche resistenza è il bisogno piú essenziale della natura umana: la condizione di quiete, che nel sereno godimento sarebbe del tutto autosufficiente, è per l'uomo qualcosa di impossibile: superare ostacoli è il massimo piacere della sua esistenza; per lui non c'è niente di meglio. Questi ostacoli possono essere di tipo materiale, come quando si agisce o si persegue qualcosa, o di tipo spirituale, come nell'apprendimento e nella ricerca: lottare contro di essi e vincerli rappresenta il pieno godimento della sua esistenza. Se gliene manca l'occasione, se li produce come può: la sua natura lo spinge allora, inconsciamente, ad attaccare briga, ordire intrighi o commettere truffe e altre malvagità, in base alle circostanze.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, pp. 276-277)

DICEMBRE

1 DICEMBRE

La piú pura rivelazione della cosa in sé

L'impulso sessuale costituisce la piú energica affermazione della volontà di vivere, che negli sguardi estasiati degli inconsapevoli amanti predispone instancabilmente l'esistenza di nuovi individui. L'atto della copulazione rappresenta quindi una vera e propria "epifania" della cosa in sé, non soltanto perché costituisce il necessario mezzo di propagazione della specie, ma anche perché palesa con suprema evidenza la dinamica inerente alla volontà stessa, regolarmente tesa tra una iniziale illusione di felicità (della vita, o dell'amore) e la conclusiva, tragica disillusione. Al termine di questo frammento (scritto nel 1826), Schopenhauer rinvia al sonetto 129 di Shakespeare, nel quale la voluttà della copulazione è descritta come un «paradiso» illusorio che produce perlopiú un «inferno» di delusione e sofferenza.

Se mi si chiedesse dove si possa attingere *la piú intima conoscenza* dell'interna essenza del mondo, di quella cosa in sé che ho denominato *volontà di vivere*, ovvero dove quell'essenza entri piú chiaramente nella coscienza, dove raggiunga la piú pura rivelazione di sé stessa – ebbene, dovrei indicare la *voluttà nell'atto della copulazione*. Ecco qui! Questa è la vera essenza, il vero nucleo di tutte le cose, la meta e lo scopo di ogni esistere. Perciò inoltre essa è per gli esseri viventi, *subjective*, la meta di ogni loro agire, il loro conseguimento supremo; *objective*, è ciò che regge il mondo, visto che il regno inorganico dipende da quello organico in virtú della conoscenza. Da qui deriva la devozione per il *lingam* e per il *phallus*.
Ma che cos'è quell'essenza per noi? Ce lo dice il sonetto 129 di Shakespeare*.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 240)

* «Sciupío di spirito in vergognoso spreco / È l'atto di lussuria, e sino all'atto, la lussuria / È spergiura, assassina, barbara, traditrice, / Selvaggia, estrema, bruta, crudele, senza fede, / Non appena goduta che subito spregiata, / Fuor di ragione cercata, e, non appena avuta, / Fuor di ragione odiata, come un'esca inghiottita / A studio posta per rendere furioso chi

la morda. / Insana nella febbre di ricerca, insana nel possesso, / Sfrenata nel ricordo, nel godimento, nella brama / Una delizia alla prova, ma proterva e sciagurata, / Prima una gioia sperata, subito dopo un sogno; / Il mondo sa questo a usura, eppur nessuno sa / Fuggir quel paradiso che ci induce a tale inferno» (W. Shakespeare, *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Milano 1993, pp. 1273-1274). [A.N.]

2 DICEMBRE

Riforma della scuola e dell'università

La "riforma" del sistema dell'istruzione abbozzata in questo breve paragrafo dei *Parerga* esprime una concezione elitaria della cultura, fondata su una rigorosa osservanza del principio di meritorietà. Quest'ultimo non risponde solo a un desiderio di giustizia sociale né a un interesse puramente culturale o scientifico, perché è anche e innanzitutto una questione di pubblica utilità: si pensi alle professioni di medico, insegnante, avvocato e giudice (menzionate nel testo). La proposta qui avanzata è lontanissima da quelle attuate negli ultimi anni in Europa, perché assegna una decisa priorità allo studio delle lingue classiche e un ruolo subordinato alla matematica e alle scienze. In compenso – coerentemente con i presupposti di fondo sopra indicati – Schopenhauer propone la totale gratuità di ogni corso di studi e la valorizzazione radicale del titolo di laurea.

Per migliorare la *qualità* degli studenti, a scapito della loro già eccessiva *quantità*, si dovrebbe stabilire per legge che:
1) nessuno possa accedere all'università prima del ventesimo anno di età, e, anche in tal caso, solo dopo aver superato un preliminare *examen rigorosum* nelle due lingue antiche prima che gli venga concessa l'immatricolazione. In virtú di quest'ultima, tuttavia, dovrebbe essere dispensato dal servizio militare; con essa otterrebbe cosí il primo dei suoi *doctarum praemia frontium*[*]. Uno studente ha già fin troppe cose da imparare per potersi permettere di sprecare allegramente un anno, o anche di piú, con il mestiere delle armi, cosí antitetico alla sua vocazione […]. Certo gli eserciti non verranno meno a causa di questa naturale esenzione del ceto degli studiosi dal servizio militare; si ridurrà piuttosto il numero dei cattivi medici, dei cattivi avvocati e magistrati, degli insegnanti ignoranti e dei ciarlatani di ogni genere – a maggior ragione per il fatto che ogni aspetto della vita del soldato esercita un effetto demoralizzante sul futuro studioso;
2) si dovrebbe inoltre stabilire per legge che ogni studente del primo anno debba seguire esclusivamente i corsi della facoltà di filosofia, e che prima del secondo anno non possa essere ammesso alle tre facoltà superiori – alle quali gli studenti di teologia dovrebbero poi dedicare due anni, quelli di legge tre anni, quelli di medicina quattro anni. Nei licei, invece, le lezioni potrebbero limitarsi alle lingue antiche, alla storia, alla matematica e allo stile tedesco, ed essere tanto piú approfondite, specialmente nelle lingue antiche. Tuttavia, poiché la

predisposizione alla matematica è una qualità del tutto speciale e peculiare, che non va in parallelo con le altre capacità della mente e, anzi, non ha nulla in comune con esse, per il corso di matematica dovrebbe valere un criterio del tutto particolare di formazione delle classi, per cui uno studente che nelle altre materie frequenta il secondo biennio, in matematica potrebbe benissimo frequentare il primo anno del primo biennio, senza che questo leda il suo onore; o anche *vice versa*. Solo in questo modo ciascuno potrebbe imparare qualcosa di matematica secondo la misura delle sue specifiche capacità.

Certamente i professori, essendo piú interessati alla quantità che alla qualità degli studenti, non appoggeranno queste proposte – né tanto meno la seguente: le *lauree* dovrebbero essere completamente gratuite, affinché il titolo di dottore, screditato dall'avidità di guadagno dei professori, torni a essere onorato. In compenso, per chi possiede il titolo di dottore dovrebbero essere aboliti i successivi esami di Stato.

(*Parerga e paralipomena* II, pp. 531-532; nota omessa)

---

* Schopenhauer intende: il primo riconoscimento della sua dignità accademica. [A.N.]

3 DICEMBRE

Essenzialità della bellezza

La bellezza è qualcosa che brilla di per sé, e tanto piú attrae, quanto meno si nasconde; viceversa, la bruttezza richiede "naturalmente" di essere corretta, camuffata, coperta. Cosí è non solo per il corpo ma anche per lo spirito: chi brilla autonomamente, in virtú della pura luce dei propri pensieri, tende a esprimersi con semplicità e schiettezza, mentre chi ha idee povere e opache deve necessariamente industriarsi per travestirle e sofisticarle.

Come la bellezza corporea si offre allo sguardo nel modo piú vantaggioso quando è abbigliata nella maniera piú leggera o quando non è abbigliata affatto, e quindi una persona bellissima, se insieme avesse gusto e anche potesse seguirlo, andrebbe di preferenza quasi nuda, o abbigliata soltanto alla maniera degli antichi; cosí del pari ogni spirito bello e ricco di pensiero si esprimerà sempre nel modo piú naturale, lineare e semplice, aspirando, se appena è possibile, a comunicare agli altri i suoi pensieri, per alleviarsi la solitudine a cui è condannato in un mondo come questo; mentre, per contro, la povertà spirituale, la confusione e la stravaganza si vestiranno delle espressioni piú ricercate e delle locuzioni piú oscure, per nascondere cosí in frasi difficili e pompose pensieri piccoli, sparuti, freddi o banali, come colui che, mancandogli la maestà della bellezza, voglia compensare questa mancanza con l'abito e cerchi di nascondere la piccolezza o bruttezza della sua persona sotto barbari orpelli, lustrini, pennacchi, collari, sbuffi e mantello. Altrettanto imbarazzato di costui, se dovesse andar nudo, sarebbe piú d'un autore, qualora lo si costringesse a tradurre il proprio libro tanto pomposo e oscuro nel suo piccolo e chiaro contenuto.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 459)

4 DICEMBRE

Lo Stato

Lo stato di natura è per Schopenhauer, come per Thomas Hobbes (5 aprile 1588-4 dicembre 1679), un *bellum omnium contra omnes*, nel quale ciascuno è o può diventare un «lupo» per ogni altro uomo. L'egoismo naturale insito in ogni uomo porta infatti gli individui alla competizione reciproca e, quindi, al conflitto. La volontà di eliminare tale situazione, in cui la vita e la sicurezza di ciascuno sono perennemente a rischio, spinge la ragione umana alla ricerca di una soluzione. Si origina cosí quel «contratto» o accordo in cui consiste lo Stato, il quale, a differenza della morale, non è diretto contro l'egoismo, perché nasce anzi dall'egoismo stesso, se pure declinato collettivamente. A dispetto delle apparenze, lo Stato non è un istituto di promozione della moralità, bensí un apparato puramente difensivo contro i pericoli ai quali sono sottoposti i suoi membri.

Lo *Stato* non è nient'altro che *un istituto di protezione*, divenuto necessario per i molteplici attacchi a cui l'uomo è esposto, e che egli non può respingere da solo, ma unicamente in unione con gli altri. Pertanto lo Stato si ripropone:
l) Innanzi tutto protezione all'esterno, che può rendersi necessaria tanto contro forze naturali inanimate oppure animali feroci, quanto contro uomini, quindi contro altre popolazioni, anche se questo caso è il piú frequente e il piú importante: giacché il peggior nemico dell'uomo è l'uomo: *homo homini lupus*. In quanto, a tal fine, i popoli affermino il principio, a parole anche se non a fatti, di voler perseguire tra loro una politica sempre e solo difensiva e mai aggressiva, i medesimi riconoscono il *diritto internazionale*. […]
2) Protezione all'interno, cioè protezione dei membri di uno Stato tra loro, quindi sicurezza del *diritto privato*, mediante il mantenimento di uno *Stato di diritto*, che consiste nel fatto che le forze concentrate di tutti proteggono ogni individuo, donde risulta il fenomeno che tutti sembrano essere ossequienti al diritto, cioè giusti, e quindi nessuno vuole ledere l'altro.
Ma, come generalmente nelle cose umane l'eliminazione di un male suole aprire la via a uno nuovo, cosí l'istituzione di questa duplice protezione induce il bisogno di una terza, cioè:
3) Protezione contro il protettore, vale a dire contro colui, o coloro, a cui la società ha demandato l'uso della protezione, cioè sicurezza del

diritto pubblico. Sembra che questa sia raggiungibile nel modo piú perfetto separando e dividendo internamente la trinità del potere protettore, ossia quello legislativo, quello giurisdizionale e quello esecutivo, in modo che ciascuno venga amministrato da persone diverse e indipendentemente dagli altri due. […]
Se si inventano per lo Stato, al di fuori del fine di protezione qui esposto, ancora altri fini, ciò può porre facilmente in pericolo quello vero.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2109-2111)

5 DICEMBRE

Neurofisiologia e idealismo

Schopenhauer fu sempre molto attento allo sviluppo e ai progressi delle scienze del suo tempo. Nel semestre invernale del 1812-1813 seguí le lezioni di anatomia del cervello umano tenute da Friedrich Christian Rosenthal (3 giugno 1780-5 dicembre 1829) nel teatro anatomico del Pépinière a Berlino e ne rimase profondamente colpito. In particolare, era affascinato dalla possibilità di indicare un corrispettivo materiale delle funzioni intellettive dell'uomo. Negli anni successivi lesse i piú aggiornati studi sull'argomento e si convinse gradualmente della possibilità di conciliare fisiologia del cervello e gnoseologia idealistica, al punto da arrivare a considerare la tesi «Il mondo è mia rappresentazione» come equivalente alla tesi: «Tutto è solo un fenomeno cerebrale».

Nello spazio infinito innumerevoli sfere luminose, intorno a ciascuna delle quali ne gira una dozzina circa di piú piccole, illuminate, che, internamente calde, sono ricoperte da una crosta rappresa, fredda, su cui un rivestimento di muffa ha generato esseri viventi e conoscenti: è questa la verità empirica, il reale, il mondo. Pure, per un essere pensante non è una posizione piacevole star sopra una di queste innumerevoli sfere liberamente sospese nello spazio sconfinato, senza saper da dove viene né dove va, ed essere soltanto uno degli innumerevoli esseri simili, che si affollano, si sospingono, si tormentano, nascendo e trapassando veloci e senza sosta nel tempo senza principio e senza fine; e in tutto ciò nulla che permanga, se non la nuda materia e il ritorno delle stesse, svariate forme organiche, tramite certe vie e canali che esistono da sempre. Tutto ciò che la scienza empirica può insegnare, è solo la piú esatta conformazione e regola di questi processi. Ma ecco che infine la filosofia dell'epoca moderna si è resa conto, specialmente per merito di Berkeley e di Kant, che tutto ciò è prima d'ogni altra cosa solo un *fenomeno cerebrale*, e affetto da tante, cosí grandi e cosí diverse condizioni *soggettive*, che la sua immaginata realtà assoluta svanisce, lasciando posto a un tutt'altro ordine del mondo, che sarebbe ciò che sta alla base di quel fenomeno, ossia starebbe a esso come la cosa in sé sta alla mera apparenza.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1023)

6 DICEMBRE

Fanciullinità del genio

L'affinità psicologica tra il genio e il bambino, evidente nelle biografie di alcuni grandi geni dell'umanità, deriva secondo Schopenhauer dal fatto che entrambi sono caratterizzati da una spiccata eccedenza delle facoltà intellettuali rispetto alle contingenti necessità pratiche e da un conseguente primato dell'atteggiamento contemplativo. Schopenhauer cita le figure di Goethe e Mozart, riportando in particolare un passo del necrologio scritto da Adolf Heinrich Friedrich von Schlichtegroll (1764-1822) per la morte del grande musicista, avvenuta il 6 dicembre 1791.

Veramente ogni bambino è in certo qual modo un genio, e ogni genio in certo qual modo un bambino. L'affinità dei due appare in primo luogo nell'ingenuità e sublime semplicità, che è una caratteristica fondamentale del vero genio: essa viene in luce anche in molti altri tratti, sicché un certo infantilismo appartiene a ogni modo al carattere del genio. Nelle *Notizie su Goethe* di Riemer è detto (vol. I, p. 184) che Herder e altri dicevano di Goethe in senso di biasimo che egli era un eterno grande bambino. Certo avevano ragione di dirlo, ma non avevano ragione di biasimarlo. Anche di Mozart si è detto che rimase un bambino per tutta la vita (*Biografia di Mozart* di Nissen: pp. 2 e 529). Il necrologio di Schlichtegroll (del 1791, vol. II, p. 109) dice di lui: «Nella sua arte divenne presto uomo; in tutte le altre cose rimase invece sempre un bambino». Ogni genio è già per ciò un grande fanciullo, che guarda il mondo come una cosa estranea, uno spettacolo, e quindi con un interesse puramente oggettivo. Pertanto non possiede, al pari del fanciullo, quell'arida serietà delle persone comuni, che, incapaci di ogni interesse che non sia quello soggettivo, vedono nelle cose sempre e soltanto motivi per il loro fare. Chi in certo senso non rimane un gran fanciullo per tutta la vita, e diventa invece un uomo serio, freddo, del tutto posato e ragionevole, potrà essere un utilissimo e bravissimo cittadino di questo mondo; ma giammai un genio.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1743)

7 DICEMBRE

Il Tutto in me

In termini fisiologici, la tesi «Il mondo è la mia rappresentazione» significa che qualsiasi possibile spettacolo dell'universo – il piú vasto dei panorami, gli astri e le misteriose profondità dello spazio – non è che una rappresentazione interna al soggetto, prodotta dall'elaborazione cerebrale delle sue sensazioni. Questo implica che l'esistenza dell'oggetto come qualcosa di separato dal soggetto vige solo all'interno della rappresentazione stessa, ossia nel fenomeno; quanto alla loro intima essenza, ciò che conosce e ciò che è conosciuto sono un'unica e medesima cosa.

Se, osservando un ampio panorama, mi rendo conto che esso trae origine dal fatto che le funzioni del mio cervello – e cioè tempo, spazio e causalità – vengono applicate a determinate macchie sorte sulla mia retina, allora sento di portare quel panorama dentro di me, e l'identità tra la mia essenza e l'essenza dell'intero mondo esteriore diviene per me straordinariamente tangibile.

(*Senilia*, p. 10)

8 DICEMBRE

Il buddhismo

Schopenhauer considerava il buddhismo come la religione piú compatibile con la sua filosofia e andava particolarmente orgoglioso di tale concordanza, rivendicando di aver concepito e sviluppato il proprio sistema prima di conoscere in profondità la dottrina buddhista e, quindi, indipendentemente da essa. Gli studi piú recenti hanno ridimensionato l'effettività e la portata di questa indipendenza. I punti di contatto tra la filosofia di Schopenhauer e il buddhismo sono in ogni caso notevoli. Qui ci si può limitare a indicare i seguenti: l'idea che l'esistenza (ogni esistenza in quanto tale) sia essenzialmente dolore; la tesi che l'uomo possa liberarsi dal dolore estinguendo in sé la propria sete di esistenza o volontà di vivere; la rilevanza morale della compassione verso tutti gli esseri senzienti. Nella tradizione giapponese zen, il Risveglio del Buddha è festeggiato l'8 dicembre.

Le religioni, in quanto calcolate sull'intelligenza della gran massa degli uomini, possono avere una verità solo mediata, non una verità immediata; pretendere quest'ultima da esse è come voler leggere i caratteri predisposti nel telaio del tipografo anziché la loro stampa. Il valore di una religione dipenderà quindi dal maggiore o minore contenuto di verità che essa, sotto il velo dell'allegoria, porta in sé, e poi dalla maggiore o minore chiarezza con cui il medesimo diviene visibile attraverso codesto velo, dunque dalla trasparenza di esso. Sembra quasi che, come le lingue piú antiche sono le piú perfette, cosí anche le religioni piú antiche siano le piú perfette. Se io volessi prendere i risultati della mia filosofia come criterio di verità, dovrei assegnare al buddhismo la preminenza sulle altre.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1327)

9 DICEMBRE

Mattino

La misteriosa beatitudine che accompagna la fruizione estetica di un'opera naturale o artistica deriva da una momentanea sospensione della volontà di vivere, in virtú della quale l'uomo, elevandosi al di sopra del principio di individuazione e divenendo cosí puro soggetto del conoscere, si sottrae alle sofferenze dell'esistenza individuale. Questa forma di liberazione dalla volontà è provvisoria ed eccezionale, perché sorge e dilegua insieme all'intuizione estetica da cui deriva. Attraverso di essa, tuttavia, anche l'uomo comune può farsi un'idea dello stato di beatitudine suprema e trascendente a cui accedono i "risvegliati", ossia coloro che, negando in sé definitivamente la volontà di vivere, si congedano per sempre dal mondo e dalla sua essenza.

Se ci sentiamo già cosí ineffabilmente bene quando siamo redenti anche solo per alcuni istanti dal feroce impulso del volere, ogniqualvolta la contemplazione estetica della bella natura o di una qualsiasi opera d'arte ci pone nello stato del conoscere scevro da volontà (nel che appunto consiste in gran parte l'effetto del bello); se questi momenti – nei quali, per cosí dire, solo istantaneamente emergiamo dal pesante etere terrestre – sono i piú beati che conosciamo, ebbene, possiamo dedurre da questo quanto debba essere beata la vita di un essere umano la cui volontà sia, non per alcuni istanti ma per sempre, silente e completamente estinta, a parte quella favilla che per ultima arde ancora in mezzo alla cenere e si spegne solo con la morte del corpo; la vita di un individuo che, dopo aver superato ogni cosa, continua a esistere solo come un essere puramente conoscente, come puro specchio del mondo. Liberato da qualsiasi tormento della brama e della paura, costui guarda indietro sorridendo alle illusorie immagini di questo mondo – che un tempo potevano inquietare e affliggere anche il suo animo – come a dei pezzi di scacchi rovesciati dopo che la partita è finita: queste figure gli stanno ancora davanti solo come un lieve sogno mattutino attraverso il quale già traluce la realtà, e che quindi non inganna piú. Se ci immaginiamo la pace celestiale di una simile vita, con quale nostalgia guarderemo poi a essa dalla profonda miseria e dalla profonda perdizione che ancora ci avvolgono, dove la volontà – sotto forma di concupiscenza, terrore, invidia, ira – ci tiene legati con mille fili e ci trascina avanti e indietro tra le piú grandi sofferenze, sicché anche l'intelletto, ottenebrato e confuso da tutto questo, incappa variamente in

errori che dovremo in seguito espiare.

(*Primi manoscritti (1804-1818)*, pp. 488-489)

10 DICEMBRE

L'amico assente

La prolungata lontananza dei nostri cari può indurci a idealizzarli in base alle nostre aspettative, facendoci dimenticare lo sforzo di apertura e di adattamento che è essenziale a ogni relazione. Al termine di questo frammento (scritto nel 1814) Schopenhauer riporta una breve conversazione avuta al riguardo con Goethe – una delle poche persone al mondo a cui il giovane filosofo concedesse il permesso di correggerlo o di insegnargli qualcosa.

Ogni *condivisione* con altri, ogni conversazione, può avvenire solo a condizione di una limitazione reciproca, di un mutuo *rinnegamento di sé stessi*; perciò ogni colloquio deve essere intrapreso solo con rassegnazione. Infatti, quando cerchiamo compagnia vogliamo impressioni che, provenendo dall'esterno, siano estranee al nostro Io. Chi non comprende questo e, cercando compagnia, non pratica la rassegnazione, non vuole affatto rinnegare sé stesso, ma pretende piuttosto che l'individualità altrui, del tutto diversa dalla sua, sia ciononostante proprio ciò che egli (a seconda del grado della sua istruzione, delle sue capacità spirituali e del suo capriccio!) vorrebbe in quel momento che fosse. Chi fa cosí, dico, è in contraddizione con sé stesso perché, da un lato, vuole un Io estraneo appunto in quanto tale, cioè in quanto compagnia, in quanto agente esterno, e però, dall'altro, esige che tale Io estraneo sia del tutto uguale a una certa creatura della sua fantasia, corrispondente appunto al suo capriccio, e non abbia altre idee che le *sue*. Questa soggettività è caratteristica delle donne. Ma anche gli uomini non ne sono esenti.

Una volta dissi a Goethe, lamentandomi degli inganni e della nullità della vita: «Certo che l'amico presente non è piú quello assente». Mi rispose: «Sí, perché quello assente è *Lei stesso*, ed esiste solo nella Sua testa; invece quello presente ha la sua individualità e si muove secondo leggi proprie, che non si accordano sempre con ciò che Lei pensa in quel momento».

(*Manoscritti giovanili (1804-1818)*, p. 95)

11 DICEMBRE

Il frutto dell'albero del silenzio

Quando in una disputa gli argomenti della controparte risultano vincenti, molte persone reagiscono attaccando l'avversario sul piano personale, e cioè rimproverandogli qualcosa o insultandolo. Contro questo espediente si può fare ben poco: non reagire alle provocazioni è sicuramente l'atteggiamento piú nobile, ma implica il rischio che l'interlocutore, ulteriormente umiliato, diventi ancora piú offensivo. L'unica soluzione efficace consiste nello scegliere a monte interlocutori degni, che siano in grado di fornire e ascoltare ragioni oggettive e abbiano a cuore la verità piú dell'orgoglio. Con un paradossale finale a sorpresa, Schopenhauer chiude l'esposizione degli stratagemmi eristici suggerendo di conversare solo con persone delle quali si può essere sicuri che non li utilizzeranno (e contro le quali, quindi, non sarà neppure necessario usarli).

Se si nota che l'avversario è superiore e che si finirà con l'avere torto, si vada sul personale diventando offensivi, rozzi. L'andare sul personale consiste nel passare dal tema della contesa (dato che lí si ha partita persa) al contendente, attaccando in qualsiasi modo la sua persona. Lo si potrebbe chiamare *argumentum ad personam* per distinguerlo dall'*argumentum ad hominem*: quest'ultimo tralascia il tema oggettivo per appigliarsi a ciò che l'avversario ha detto o ammesso al riguardo. Quando si va sul personale, invece, si abbandona completamente il tema della discussione e si dirige il proprio attacco contro la persona dell'avversario: si diviene quindi aggressivi, maligni, offensivi, rozzi. È un appello delle forze dello spirito a quelle del corpo, ossia all'animalità. Questa regola è estremamente popolare perché chiunque è capace di metterla in pratica, e viene perciò applicata di frequente. Ci si chiede a questo punto quale controregola debba qui seguire la controparte. Infatti, se questa adotterà la medesima regola, si arriverà a una rissa, o a un duello, o a un processo per ingiuria.
Ci si sbaglierebbe di grosso se si credesse che sia sufficiente astenersi dall'andare sul personale. Infatti, mostrando a uno, con totale pacatezza, che ha torto e che dunque pensa e giudica in modo scorretto, come avviene in ogni vittoria dialettica, lo si irrita di piú che con qualsiasi espressione rozza o offensiva. […]
L'unica sicura controregola è quindi quella fornita già da Aristotele nell'ultimo capitolo dei *Topici*: meglio non mettersi a disputare con il primo venuto, bensí solo con persone che già si conoscono e delle quali

si sa che sono abbastanza intelligenti da non sostenere cose assurde, sí da dover poi essere umiliate; che abbiano sufficiente intelligenza da disputare con dei ragionamenti e non con sentenze d'autorità, e che sappiano ascoltare e seguire dei ragionamenti; e che infine onorino la verità, ascoltino volentieri dei buoni ragionamenti, anche quando provengono dalla bocca dell'avversario, e abbiano abbastanza equità da poter tollerare di avere torto, se la verità sta dall'altra parte. Ne consegue che, fra cento individui, ce n'è a stento uno con cui valga la pena di disputare. Agli altri si lasci pure dire quello che vogliono, giacché *desipere est juris gentium*[1], e si rifletta su ciò che afferma Voltaire: *La paix vaut encore mieux que la vérité*[2]; anche un detto arabo recita: «Dall'albero del silenzio pende il suo frutto, la pace».

(*Dialettica eristica*, pp. 426-428; nota omessa)

1 «Sragionare è un diritto umano». [A.N.]

2 «La pace vale ancora di piú della verità» (Lettera di Voltaire a Madame La Marquise du Deffant del 7 dicembre 1768; cfr. *Œuvres complètes de Voltaire*, 52 voll., Garnier, Paris 1877-1883, vol. 46, p. 484). [A.N.]

12 DICEMBRE

«Vacillante la terra, innavigabile l'onda»

Poiché la conoscibilità è una proprietà costituiva del fenomeno, la pretesa di *conoscere* l'essenza *assoluta* delle cose implica una contraddizione in termini. Il dato dell'autocoscienza, che consente di indicare nella *volontà* la «cosa in sé» di tutto ciò che esiste, costituisce una comprensione solo allusiva e imperfetta di quest'ultima. L'uomo non potrà mai toccare l'estremo fondo metafisico della realtà; ogni possibile "navigazione" verso il sapere assoluto è destinata al naufragio (come Schopenhauer suggerisce citando Orazio, *Metamorfosi*, I, v. 16).

La conoscibilità in genere, con la sua forma essenzialissima, e quindi sempre necessaria, di soggetto e oggetto, appartiene solo al *fenomeno*, non all'essenza in sé delle cose. Dove c'è conoscenza, cioè rappresentazione, ivi è anche solo fenomeno, e noi ci troviamo colà già nel campo del fenomeno; anzi, la conoscenza ci è in genere nota solo come fenomeno cerebrale, e noi non solo non siamo autorizzati, ma non siamo neanche capaci, di pensarla in altro modo. Che cosa il mondo sia come mondo, si può capire: esso è fenomeno, e noi possiamo conoscere, immediatamente da noi stessi, in grazia dell'autocoscienza ben analizzata, quel che vi si manifesta; poi ancora si può, mediante questa chiave che ci fa penetrare nell'essenza del mondo, decifrare l'intero mondo fenomenico, nella sua connessione, come io credo di aver fatto. Ma se abbandoniamo il mondo […], abbandoniamo anche tutto il terreno sul quale soltanto è possibile non solo una concatenazione in base alla causa e all'effetto, ma la conoscenza stessa: allora tutto è *instabilis tellus*, *innabilis unda*. L'essenza delle cose prima o di là del mondo e quindi al di là della volontà, non è aperta a nessuna indagine, perché la conoscenza è essa stessa solo fenomeno, e trova quindi posto solo nel mondo, come il mondo solo in essa.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2195-2197)

13 DICEMBRE

Luce oltre la luce

Richiamandosi a Platone, per il quale la vita filosofica è un lento prepararsi a morire (*Fedone*, 81a), Schopenhauer considerava la morte come l'autentica Musa ispiratrice della filosofia. Due ampie sezioni delle sue opere maggiori – il cap. 41 del secondo volume de *Il mondo come volontà e rappresentazione* e il cap. 10 del secondo volume di *Parerga e paralipomena* – trattano dell'«indistruttibilità» del «nostro essere in sé», della «nostra vera essenza», e cioè della volontà come cosa in sé. La presenza dell'aggettivo «nostro» accanto alle espressioni «essere in sé» e «vera essenza» è estremamente significativa: pur negando la sopravvivenza della coscienza individuale dopo la morte, Schopenhauer riteneva che l'individualità stessa dell'uomo fosse uno dei misteri insolubili della filosofia. Non è quindi per nulla facile decifrare il modo in cui egli concepisse concretamente l'evento della morte; leggendo le sue riflessioni si ha l'impressione che egli abbia (saggiamente) preferito tenere per sé ciò che davvero pensava al riguardo. Il frammento che segue, risalente al 1828, fornisce forse qualche indizio, anche se il tono allusivo e criptico non consente l'estrazione di una vera e propria tesi filosofica.

La *visibilità delle cose*, quest'unico lato innocente del mondo, la rappresentazione pura, nella quale le distinte e molteplici forme in cui si manifesta la volontà si presentano in modo cosí chiaro e significativo – tutto questo è talmente bello da non poterci non incatenare all'esistenza come a un luogo di luminosità e chiarezza: e noi, forse, tremiamo dinanzi alla morte soprattutto perché essa rappresenta la tenebra da cui un tempo siamo emersi e in cui poi dovremo fare ritorno. Ma io credo che, quando la morte chiuderà i nostri occhi, ci troveremo in una luce della quale la nostra luce solare non è che l'ombra.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 523)

14 DICEMBRE

«Ask me no questions, and I'll tell you no lies»

Schopenhauer ammette la legittimità morale dell'inganno per "legittima difesa", e cioè là dove esso costituisca un mezzo necessario per neutralizzare un tentativo di ingiustizia contro la propria persona. Mentire è lecito anche dinanzi a domande indiscrete e invadenti, in cui il rischio di subire un torto a causa di una risposta sincera si configura in termini di semplice possibilità o probabilità. In tutti gli altri casi, la menzogna costituisce un atto di ingiustizia nei confronti del prossimo.

Nei casi in cui ho diritto all'uso della forza, ho diritto anche *all'uso dell'astuzia*: cosí, per esempio, contro i briganti o malfattori di ogni sorta, che attiro dunque con l'astuzia in una trappola. Perciò una promessa estorta con la forza non obbliga. Ma il *diritto di mentire* va in realtà molto piú lontano: esso mi appartiene per ogni domanda assolutamente non autorizzata che riguardi le mie faccende personali o i miei affari, ed è quindi indiscreta; rispondere a una tale domanda, non solo, ma anche il semplice ricusarla dicendo «non lo voglio dire», che attizzerebbe il sospetto, mi metterebbe in pericolo. Qui la menzogna è una legittima difesa contro una curiosità non autorizzata, il cui motivo per lo piú non è benevolo. […]
Posso dunque senza ingiustizia, già solo presumendo di poter essere danneggiato dall'astuzia altrui, contrapporvi in anticipo la mia astuzia, e non sono perciò tenuto ad attaccar discorso con colui che, senza esservi autorizzato, ficca il naso nei miei rapporti privati, né a mostrargli con la risposta «questo voglio tenermelo per me» il luogo in cui si trova un segreto per me pericoloso e per lui forse vantaggioso, ma che comunque gli conferisce potere su di me:

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri [1].

Allora io sono autorizzato a sbrigarmi di costui con una bugia, a suo rischio e pericolo per il caso che essa lo induca a qualche malaugurato errore. Qui infatti la bugia è l'unico mezzo per far fronte alla curiosità indiscreta e sospetta: io mi trovo dunque in stato di legittima difesa. *Ask me no questions, and I'll tell you no lies* [2] è qui la massima giusta.

(*I due problemi fondamentali dell'etica*, pp. 617-621; note pp. 748, 621)

1 «Vogliono sapere i segreti della casa, per poi essere temuti» (Giovenale, *Sat.*, III, 13).
2 Non farmi domande, e io non ti dirò bugie.

15 DICEMBRE

Davanti a un principe

L'arte figurativa comunica implicitamente e in forma di immagine ciò che la filosofia espone esplicitamente e in concetti: l'essenza del mondo. Ma per poter cogliere questo "messaggio" bisogna avere l'umiltà e la pazienza di porsi "in ascolto".

Le opere dei poeti, degli scultori e degli artisti figurativi in genere contengono, com'è riconosciuto, un tesoro di profonda sapienza: appunto perché parla in loro la stessa sapienza della natura delle cose, di cui esse semplicemente interpretano i detti chiarendoli e rendendoli in forma piú pura. Ma perciò anche ognuno che legga la poesia o contempli l'opera d'arte deve poi contribuire coi propri mezzi a far venire in luce quella sapienza; conseguentemente ne comprenderà solo quanto gliene consentiranno la sua attitudine e la sua cultura, cosí come nel mare profondo ogni navigante può calare lo scandaglio solo fin dove arriva la sua lunghezza. Di fronte a un quadro bisogna che ognuno si ponga come davanti a un principe, attendendo se e che cosa esso gli dirà: come non a quello, cosí neanche a questo deve rivolgere la parola per primo; perché allora udrebbe solo sé stesso.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1763)

16 DICEMBRE

Beethoven

Non sappiamo quando Schopenhauer abbia ascoltato per la prima volta la musica di Ludwig van Beethoven (16 dicembre 1770-26 marzo 1827). Il primo riferimento a Beethoven nel *corpus* schopenhaueriano si trova in una pagina dei diari di viaggio redatti durante il soggiorno italiano degli anni 1822-1823. Il passo che segue, tratto dal secondo volume del *Mondo*, è un ampliamento di quella prima annotazione. Nei *Parerga* Beethoven è annoverato tra i piú grandi geni incompresi dai loro contemporanei, al pari di Mozart, Dante e Shakespeare (*Parerga* II, p. 499). In particolare, Schopenhauer rimase profondamente impressionato dal secondo tempo (*Allegro scherzando*) della Sinfonia n. 8 op. 93, al punto che, dopo averlo ascoltato, affermò: «Qui è come se si fosse sfuggiti per sempre a ogni pena» (*Colloqui*, p. 160).

Una sinfonia di Beethoven ci mostra la piú grande confusione, alla base della quale sta tuttavia l'ordine piú perfetto; la lotta piú violenta, che si configura il momento dopo nella piú bella concordia: è una *rerum concordia discors*, un'immagine fedele e perfetta dell'essenza del mondo, che continua a rivolgersi nello sterminato groviglio di innumerevoli forme, e che si mantiene a prezzo di una continua distruzione. Contemporaneamente però parlano in una tale sinfonia tutte le passioni e gli affetti umani: la gioia, la tristezza, l'amore, l'odio, la paura, la speranza ecc., in sfumature senza numero, e tuttavia sempre quasi solo *in abstracto* e senza alcuna specificazione: è la loro forma pura, senza sostanza, come un puro mondo di spiriti, senza materia. Noi abbiamo comunque la tendenza, ascoltandola, a realizzarla, a rivestirla in fantasia di carne e ossa e a vedervi ogni specie di scena della vita e della natura. Però ciò, preso nel suo insieme, non ne favorisce la comprensione né il godimento, dandole per contro un'aggiunta estranea, arbitraria; è perciò meglio ascoltarla nella sua immediatezza e in modo puro.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 1845-1847)

17 DICEMBRE

Mirare al proprio plauso

Radicalmente inteso, il rapporto tra l'intellettuale e il suo pubblico può essere pensato secondo due paradigmi estremi: o è il pubblico a seguire l'intellettuale, oppure è l'intellettuale a (in)seguire il suo pubblico. Nel primo caso, la priorità dell'intellettuale è il valore intrinseco di ciò che egli realizza; il successo vi si aggiunge solo come un eventuale (positivo) effetto collaterale. Nel secondo caso, l'intellettuale cerca principalmente di piacere al suo pubblico, sí che il valore intrinseco di ciò che egli "produce" rappresenta ai suoi stessi occhi una irrilevante (e improbabile) circostanza accessoria. Schopenhauer ritiene che l'uomo di cultura debba produrre o creare innanzitutto *per sé*; anche perché non si ha nulla di piú grande da dare agli altri di ciò che si è cercato e trovato per sé stessi.

Mentre […], già da molto tempo, la filosofia doveva generalmente servire come mezzo, da una parte per fini pubblici e dall'altra per fini privati, io, di ciò incurante, ho seguito, per piú di trent'anni, il corso dei miei pensieri, appunto anche solo perché cosí dovevo e non potevo altrimenti, per un impulso istintivo, che era però sostenuto dalla fiducia che, ciò che uno ha pensato di vero e ha tratto alla luce dall'oscurità, sarà anche un giorno colto da un altro spirito pensante, gli piacerà, lo allieterà e consolerà: è a un tale spirito che si parla, come quelli a noi simili hanno parlato a noi, diventando la nostra consolazione nel deserto della vita. Frattanto si attende al proprio compito per amore di esso e per sé stessi. Ora però con le meditazioni filosofiche avviene stranamente cosí, che proprio soltanto ciò che uno ha pensato e indagato per sé stesso torna successivamente anche a vantaggio degli altri; non invece ciò che già in origine era destinato agli altri. […] Se in qualche modo avessi aspirato al plauso dei miei contemporanei, avrei dovuto cancellare venti passi che contrastano completamente con tutte le opinioni dei medesimi, che anzi in parte devono essere per loro scandalosi. Ma io mi ascriverei a delitto sacrificare a quel plauso anche solo una sillaba. La mia stella polare è stata in tutta serietà la verità: seguendola, potevo solo mirare direttamente al mio stesso plauso, essendo del tutto staccato da un'età profondamente decaduta riguardo a tutte le superiori aspirazioni dello spirito e da una letteratura nazionale demoralizzata fin nelle eccezioni, in cui ha raggiunto il suo vertice l'arte di unire alte parole a bassi sentimenti.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 21-23)

18 DICEMBRE

«Otia» e «negotia»

Per ogni grande spirito la solitudine e il tempo libero rappresentano una vitale e irrinunciabile riappropriazione di sé. Ogni individuo interiormente ricco, se può scegliere, al dispersivo baccano del successo mondano preferisce un'esistenza modesta ed esteriormente silenziosa. Schopenhauer racconta che la regina Cristina di Svezia (18 dicembre 1626-19 aprile 1689) considerava Cartesio, per il suo ingegno, il piú felice tra gli uomini, riconoscendo cosí che le doti spirituali donano piú felicità di qualsiasi possibile ricchezza.

Possedere un'individualità ricca ed eccellente e, soprattutto, un grande ingegno è senza dubbio la sorte piú felice sulla terra, per quanto diversa possa essa risultare dalla sorte piú appariscente. Era quindi molto saggio ciò che la regina Cristina di Svezia, appena diciannovenne, disse di Cartesio, che a quel tempo viveva in Olanda da vent'anni nella piú profonda solitudine, e che lei aveva conosciuto solo da un trattato e da resoconti orali: *M. Descartes est le plus heureux de tous les hommes, et sa condition me semble digne d'envie*[1] (*Vie de Descartes* di Baillet, libro VII, cap. 10). Solo che le circostanze esterne – com'era appunto il caso di Cartesio – devono essere a tal punto favorevoli da far sí che si possa essere padroni di sé stessi e gioire di sé; perciò già l'*Ecclesiaste* (7, 12) afferma: «La sapienza è cosa buona se accompagnata da un patrimonio, e aiuta a gioire del Sole». Pertanto, colui che, per il favore della natura e del destino, ha ricevuto in dono questa sorte dovrà vigilare con meticolosa attenzione affinché la sorgente interiore della sua felicità gli rimanga accessibile; cosa di cui indipendenza e tempo libero rappresentano le condizioni. Egli si guadagnerà quindi di buon grado queste ultime attraverso moderazione e parsimonia, tanto piú che non aspirerà, come gli altri, alle sorgenti esteriori dei piaceri. Perciò la prospettiva di cariche pubbliche, denaro, favori e plauso del mondo non lo porterà a rinunciare a sé stesso per piegarsi ai bassi interessi o al cattivo gusto della gente; eventualmente, farà come Orazio nell'Epistola a Mecenate (libro I, ep. 7)[2]. È una grande follia perdere *all'interno* per guadagnare *all'esterno*, e cioè sacrificare completamente o in gran parte la propria tranquillità, il proprio tempo libero e la propria indipendenza, per lustro, rango, fasti, titoli e onori.

(*Parerga e paralipomena* I, pp. 368-369; nota omessa)

1 «Il signor Cartesio è il piú felice tra tutti gli uomini, e la sua condizione mi sembra degna di invidia». [A.N.]

2 In questa lettera Orazio scrive a Mecenate, suo patrono, di essere disposto a restituire tutti i benefici ricevuti pur di conservare la propria indipendenza e libertà. [A.N.]

19 DICEMBRE

Amore amicale

L'antica lingua greca presenta una pluralità di termini per indicare ciò che noi chiamiamo genericamente «amore». Nella tradizione cristiana si è insistito molto sulla differenza tra l'amore come *èros* (*amor concupiscentiae*), che ha di mira innanzitutto il bene o il vantaggio di colui che ama, e l'amore come *agàpe* (*amor benevolentiae*), volto innanzitutto al bene di colui che è amato. Quest'ultimo tipo di amore umano riflette l'amore di Dio per l'uomo e sta quindi esplicitamente al centro del messaggio evangelico: Paolo compone addirittura un inno all'*agàpe*, ovvero alla «carità» (cfr. 1Cor 12, 31-13). Schopenhauer descrive l'amore erotico come un desiderio egoistico che, perpetuando la vita, perpetua anche, inevitabilmente, il dolore che le è essenziale. L'amore caritatevole è volto invece a rimuovere le sofferenze del prossimo e coincide con la «compassione». Interesse egoistico e compassione coesistono nella profonda e genuina amicizia (una forma di amore per la quale i Greci utilizzavano il termine *philía*); al riguardo Schopenhauer cita liberamente un passo di Spinoza che significa: «la *benevolenza* non *è* altro se non una *cupidità nata dalla commiserazione*»*.

Ogni vero e puro amore è compassione, e ogni amore che non è compassione è egoismo. Egoismo è l'ἔρως; compassione l'ἀγάπη. Mescolanze dell'uno e dell'altra hanno spesso luogo. Anche la genuina amicizia è sempre mescolanza di egoismo e compassione: il primo consiste nel piacere che si prova per la presenza dell'amico, la cui individualità corrisponde alla nostra, e costituisce quasi sempre la maggior parte dell'amicizia; la compassione appare nella sincera partecipazione che si prende al suo bene e male e nei sacrifici disinteressati che si fanno per lui. Anche Spinoza dice: *Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta* (*Eth.* III, *pr.* 27, *cor.* 3, *schol.*).

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 731)

* Cfr. B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010/2011, pp. 1356-1357. [A.N.]

20 DICEMBRE

Semele e Dioniso

Il mito greco racconta che Zeus riuscí a sedurre Semele (figlia del re di Tebe Cadmo) travestendosi da uomo mortale. La dea Era, ingelositasi, assunse l'aspetto di una vecchia vicina e convinse Semele a chiedere al suo amante di mostrarsi a lei nel suo vero aspetto. Poiché Zeus non acconsentiva a tale richiesta, Semele si rifiutò di concedersi a lui, e quando Zeus, adirato, le apparve in tutta la sua potenza, Semele, incinta di sei mesi, rimase incenerita da una delle sue folgori. Hermes riuscí a salvare il bimbo che Semele portava in grembo cucendolo nella coscia di Zeus; qui il bimbo completò la sua maturazione e venne "partorito" dopo tre mesi. Cresciuto, Dioniso discese negli Inferi per prendere con sé la madre e condurla nell'Olimpo, dove venne accolta tra gli dèi con il nome di Tione. Sviluppando il senso dell'analogia proposta da Schopenhauer, si può dire che ogni grande spirito, attraverso le proprie opere (i suoi "figli" immortali), venga sollevato dagli "Inferi" della caducità a cui è destinato in quanto individuo e consegua cosí egli stesso l'immortalità.

I grandi spiriti stanno al breve lasso di tempo in cui vivono, esattamente come i grandi edifici stanno alla piazza angusta in cui sorgono. Questi ultimi, infatti, non possono essere visti nella loro grandezza perché si sta troppo vicini a essi; ed è per una ragione analoga che non ci si accorge dei grandi spiriti. Tuttavia, a distanza di un secolo, essi vengono riconosciuti e rimpianti.

Del resto, la stessa vita di un mortale figlio del tempo che abbia generato un'opera immortale mostra, rispetto a quest'ultima, una grande sproporzione – analogamente a una madre mortale, come Semele o Maia, che abbia partorito un dio immortale; o, anche, una sproporzione opposta a quella tra Teti e Achille. Tra mortalità e immortalità sussiste infatti una contraddizione troppo grande. Il suo breve arco di tempo, la sua esistenza misera, oppressa, inquieta, raramente gli consentiranno di vedere anche soltanto l'inizio del luminoso destino del suo figlio immortale, o di farsi valere in qualche modo per ciò che è. Piuttosto, un uomo di gloria postuma rimane l'antitesi di un aristocratico, che è un uomo di gloria antecedente.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 517)

21 DICEMBRE

Il paradiso perduto del nulla

L'attaccamento alla vita da cui si origina la paura della morte non deriva dalla *conoscenza*, ma dalla *volontà* – piú precisamente, dalla volontà di vivere o esistere, ossia da quell'impulso cieco e irrazionale che costituisce l'intima essenza dell'uomo e del Tutto. Infatti, da un punto di vista puramente conoscitivo, è dubbio che l'essere sia preferibile al non essere; appare anzi piú verosimile il contrario. Lungi dal costituire la causa dell'attaccamento alla vita, la conoscenza è al contrario ciò che può contribuire a smorzarlo o, addirittura, estinguerlo.

Se ciò che ci fa apparire tanto terribile la morte fosse il pensiero del *non essere*, dovremmo pensare con pari raccapriccio al tempo in cui non eravamo ancora. Giacché è incrollabilmente certo che il non essere dopo la morte non può essere diverso da quello prima della nascita, e quindi neanche piú lacrimevole. Tutta un'infinità è trascorsa, quando *non* eravamo *ancora*, ma ciò non ci turba affatto. Invece, che al momentaneo intermezzo di un'effimera esistenza debba seguire una seconda infinità, in cui *non* saremo *piú*, lo troviamo duro, anzi insopportabile. Sarebbe allora questa sete di esistenza sorta per avventura dall'averla noi ormai assaporata e trovata magari, cosí, amabilissima? Come già sopra abbiamo brevemente spiegato: certamente no; tutto al contrario, l'esperienza fatta avrebbe potuto suscitare un'infinita nostalgia per il paradiso perduto del non essere. Alla speranza dell'immortalità dell'anima si attacca anche sempre quella di un «mondo migliore» – segno che il presente non vale molto. Nonostante tutto questo, la questione circa il nostro stato dopo la morte è stata discussa certamente diecimila volte piú spesso, nei libri e a voce, di quella circa il nostro stato prima della nascita. Teoreticamente tuttavia l'una costituisce un problema altrettanto ovvio e giustificato dell'altra; inoltre, chi avesse risposto all'una, sarebbe certo ugualmente in chiaro con l'altra. Abbiamo belle declamazioni su come sarebbe indegno pensare che lo spirito dell'uomo, che abbraccia il mondo e ha tanti eccellentissimi pensieri, fosse affossato anch'esso nella tomba; ma nulla si sente dire sul fatto che codesto spirito abbia lasciato trascorrere tutta un'infinità, prima di farsi vivo con queste sue qualità, e che il mondo se la sia fino allora dovuta cavare senza di esso.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1873)

22 DICEMBRE

Superiore ingenuità

Chi è giovane e ha ancora una scarsa esperienza del mondo tende a presupporre che gli altri siano simili a sé, e interpreta perciò le loro azioni e le loro parole in base ai propri parametri. Questa conoscenza *a priori* degli altri funziona soltanto se si è una persona comune (se, cioè, si ha effettivamente ragione nel presupporre una sostanziale omogeneità tra sé e gli altri); nel caso di individui dotati di eccezionali qualità morali o intellettuali, il medesimo presupposto porta a gravi errori di valutazione e, in ultimo, a conseguenze dolorose. Per questo le persone scarsamente dotate imparano a orientarsi nel mondo molto prima e molto meglio di quelle spiritualmente superiori, che in giovane età appaiono spesso goffe e impacciate.

Che le persone di nobile natura e di doti superiori tradiscano spesso, specialmente in gioventú, una carenza evidente nella conoscenza degli esseri umani e nella saggezza mondana, e che vengano quindi facilmente ingannate o comunque fuorviate – mentre le nature inferiori sanno orientarsi nel mondo molto piú rapidamente e molto meglio – è dovuto al fatto che, in mancanza di esperienza, si deve giudicare *a priori*, e in generale nessuna esperienza coincide perfettamente con l'*a priori*. Tale *a priori*, infatti, alle persone di livello comune fa ritrovare il proprio sé dappertutto; ai nobili e agli eccellenti, invece, no, perché questi ultimi, proprio in quanto tali, sono molto diversi dagli altri. Perciò, quando calcolano il pensiero e l'agire degli altri in base al proprio pensare e agire, il conto non torna.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 499)

23 DICEMBRE

Fidarsi dei nemici

L'indulgenza e la comprensione che gli amici solitamente ci riservano possono a lungo termine renderci ciechi sugli aspetti di noi stessi che dovremmo migliorare. Sono di solito i nostri avversari o competitor a segnalarceli o ricordarceli, ragion per cui bisognerebbe sempre prestare loro ascolto. Meglio la verità da chi ci "odia" che una bugia da chi ci "ama".

Gli amici si dichiarano sinceri, i nemici lo sono: perciò bisognerebbe utilizzare il loro biasimo come una medicina amara per conoscere sé stessi.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 508)

24 DICEMBRE

La piú luminosa stella

L'ideale dell'«autarchia» – la capacità di "bastare a sé stessi" – è presente in tutta la filosofia antica. Essa rappresenta una condizione peculiarmente divina, alla quale l'uomo può avvicinarsi, entro certi limiti, coltivando la virtú. Quest'ultima – intesa nel significato piú originario del termine greco *areté*, cioè come eccellenza dell'umano – garantisce di per sé stessa la felicità e, di conseguenza, rende l'uomo svincolato dai colpi della sorte. Schopenhauer riprende e afferma con forza questo ideale, in una tonalità che fa pensare allo stoicismo romano (in particolare a Seneca). Chi trae da sé stesso la propria letizia ridimensiona l'importanza dei beni esteriori e il trauma che deriva dalla loro inevitabile perdita; nell'età della vecchiaia – quando tutte le gioie della vita si allontanano e gradualmente cala, sempre piú inesorabile, la sera – egli dispone di una "stella" interiore che niente e nessuno possono portargli via.

Ben a ragione […] Aristotele afferma: ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων ἐστί (*Eth. ad Eud.* VII, 2), ossia: «la felicità appartiene a coloro che bastano a sé stessi». Tutte le sorgenti esteriori della felicità e del piacere sono infatti per loro natura massimamente incerte, precarie, instabili e soggette al caso, e possono quindi facilmente venir meno anche nelle circostanze piú favorevoli; ciò è anzi inevitabile, in quanto non possono rimanere sempre a portata di mano. Nella vecchiaia, poi, si estinguono necessariamente quasi tutte: l'amore, l'allegria, il desiderio di viaggiare, di andare a cavallo, l'attitudine alla vita in società ci abbandonano; persino gli amici e i parenti ci vengono portati via dalla morte. Allora piú che mai conta ciò che uno ha in sé stesso. Sarà infatti questo elemento a durare piú a lungo. Ma anche in qualsiasi età della vita, esso è e rimane la vera e sola durevole sorgente della felicità. Del resto, ovunque nel mondo non c'è molto da ricavare: miseria e dolore lo pervadono, e, per coloro che sono scampati a tutto questo, c'è la noia che attende in agguato a ogni angolo. Di regola, inoltre, nel mondo domina la malvagità e la stoltezza tiene banco. Il destino è crudele e gli uomini sono meschini. In un mondo del genere, chi ha molto in sé stesso assomiglia al luminoso, caldo e allegro salotto natalizio in mezzo alla neve e al ghiaccio della notte di dicembre.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 368)

25 DICEMBRE

I'vo pensando

Secondo Schopenhauer, il pianto è causato dal dolore non in quanto semplicemente sentito, ma in quanto conosciuto riflessivamente e, quindi, accompagnato dalla *rappresentazione di sé come sofferenti*. Il pianto nasce cioè da un moto di *compassione verso sé stessi*. Come conferma letteraria di queste considerazioni, Schopenhauer cita il sonetto 264 del *Canzoniere* di Petrarca. Questa raccolta nasconde una complessa simbologia di date e numeri. Il numero dei sonetti (366) è pari al numero dei giorni di un anno bisestile. Laura morí di peste il 6 aprile del 1348, anno appunto bisestile (si trattava del giorno di Venerdí Santo), e il primo, fatale incontro del Petrarca con Laura era avvenuto esattamente ventun anni prima, il 6 aprile del 1327. Se si riferisce il primo sonetto della raccolta al 6 aprile, il sonetto 264 – con cui inizia la «Seconda parte» del *Canzoniere* – corrisponde al giorno di Natale (il che sembra alludere alla rinascita interiore del poeta, ossia all'inizio della sua "redenzione" dalla passione amorosa).

Il pianto non è affatto senz'altro una manifestazione di dolore, giacché si piange solo per pochissimi dolori. A mio parere, anzi, non si piange mai immediatamente per il dolore che si sente, ma sempre e solo per il suo ripetersi nella riflessione. Si passa cioè dal dolore che si sente, anche quando è corporeo, a una mera rappresentazione di esso, e si trova poi il proprio stato tanto compassionevole che, se la vittima fosse un altro, si è convinti in modo saldo e sincero che lo si aiuterebbe, pieni di compassione e d'amore. Ora però noi stessi siamo oggetto della nostra stessa sincera compassione: con l'animo piú soccorrevole siamo noi stessi i bisognosi d'aiuto, sentiamo che soffriamo piú che non potremmo veder soffrire un altro, e in questa disposizione singolarmente intrecciata, in cui il dolore immediatamente sentito ritorna alla percezione solo con un doppio giro, viene rappresentato come estraneo, compatito come tale e poi improvvisamente di nuovo percepito come immediatamente nostro, – la natura si procura sollievo con quella singolare convulsione corporea. Il *pianto* è pertanto *compassione di sé stessi*, ossia pietà respinta al suo punto di partenza. È quindi condizionato dalla capacità di amare e di provare compassione e dalla fantasia; quindi non piangono facilmente né uomini dal cuore duro, né uomini privi di fantasia, e il pianto viene anzi sempre ritenuto segno di un certo grado di bontà del carattere, e disarma la collera, perché si

sente che chi può ancora piangere deve anche essere necessariamente capace di amore, ossia di compassione per gli altri, appunto perché quest'ultima rientra, al modo descritto, in quella disposizione che porta a piangere. In tutto conforme all'esposta interpretazione è la descrizione che Petrarca, esprimendo il suo sentimento in modo ingenuo e vero, fa del nascere delle proprie lagrime:

I'vo pensando; e nel pensier m'assale
Una pietà sí forte di me stesso,
Che mi conduce spesso
Ad alto lagrimar, ch'i' non soleva.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 731-733)

26 DICEMBRE

Adamo e Gesú

L'etica cristiana, insegnando la negazione della volontà di vivere, ha costituito secondo Schopenhauer un elemento di epocale rottura nella storia dell'Occidente europeo, soprattutto rispetto alla preesistente religione pagana (greco-romana), caratterizzata dall'ideale opposto di affermazione della vita. La fondamentale alternativa tra affermazione e negazione della volontà di vivere è espressa simbolicamente dalle figure di Adamo e Gesú: il primo rappresenta il peccato e la conseguente sofferenza, il secondo la redenzione e la conseguente vittoria sul dolore e sulla morte.

Sebbene il cristianesimo abbia insegnato, nell'essenziale, solo ciò che tutta l'Asia sapeva allora già da lungo tempo e anche meglio, esso fu tuttavia per l'Europa una nuova e grande rivelazione, in conseguenza della quale quindi l'indirizzo spirituale dei popoli europei fu completamente trasformato. Perché il cristianesimo dischiuse loro il significato metafisico dell'esistenza e insegnò loro, perciò, a guardare al di là della ristretta, misera ed effimera vita terrena, a considerarla non piú come fine a sé, ma come una condizione di dolore, di colpa, di prova, di lotta e di purificazione, dalla quale ci si può innalzare, con meriti morali, con grave rinuncia e con la negazione del proprio Io, a un'esistenza migliore, a noi incomprensibile. Insegnò cioè la grande verità dell'affermazione e della negazione della volontà di vivere, nella veste dell'allegoria, dicendo che per il peccato originale di Adamo la maledizione ha colpito tutti, il peccato è venuto nel mondo e la colpa è stata trasmessa in eredità a tutti; ma che per contro, per la morte volontaria di Gesú, tutti sono stati purificati dal peccato, il mondo è stato redento, la colpa cancellata e la giustizia riconciliata. […] La caduta di Adamo rappresenta la natura finita, animale, peccaminosa dell'uomo, in conformità della quale egli è appunto un essere caduto in preda alla finitezza, al peccato, al dolore e alla morte. Invece la vita, l'insegnamento e la morte di Gesú Cristo rappresentano il lato eterno, soprannaturale dell'uomo, la sua libertà, la sua redenzione. Ogni uomo ora è, in quanto tale e *potentia*, sia Adamo sia Gesú, a seconda di come concepisce sé stesso e di come, in base a ciò, la sua volontà lo determina; in conseguenza della qual cosa egli è poi condannato e commesso alla morte, o invece è redento e consegue la vita eterna.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 2169-2171)

27 DICEMBRE

Il puro dono

La maggior parte delle volte che doniamo qualcosa, la felicità della persona che riceve il dono o la stessa azione del donare hanno una qualche relazione con un nostro sotterraneo interesse egoistico – si tratti anche, nel caso piú estremo, della salvezza eterna. La presenza di tale interesse (consapevole o inconsapevole) contamina la purezza dell'intenzione. Schopenhauer riporta al riguardo un passo del Vangelo di Marco, ma si richiama soprattutto alla dottrina dei *Veda*. In un altro testo sacro indiano, la *Bhagavad Gita*, Sri Krishna insegna al suo discepolo Arjuna che, per agire senza sviluppare alcun *karma* (il quale, quand'anche buono o favorevole, costituisce un vincolo per l'anima), è necessario compiere ogni azione retta senza nutrire attaccamento o desiderio per i frutti dell'azione medesima*.

Un *dono puro* è solo quello in cui, nella piú profonda interiorità del proprio sé, non si mira o non si pensa assolutamente a nient'altro che a diminuire la sofferenza altrui. Ogni ostentazione nel donare rende evidente che non si tratta di un puro dono, bensí, almeno in parte, di un acquisto, per esempio di una buona reputazione ecc. Il Vangelo dice molto correttamente, di coloro che donano con ostentazione: «in tal modo essi hanno già la loro ricompensa» (Mt 6,2). Ma i *Veda*, offrendo per cosí dire una superiore consacrazione, affermano e ripetono che chi brama una qualche ricompensa per le proprie opere è ancora sulla via delle tenebre e non è maturo per la salvezza.

(*Manoscritti berlinesi (1818-1830)*, p. 135)

* Cfr. *Bhagavad Gita*, II, 47-53, in Paramahansa Yogananda, *God Talks with Arjuna. The Bhagavad Gita*, 2 voll., Self Realization Fellowship, Los Angeles 1999², pp. 281-296. [A.N.]

28 DICEMBRE

Simbologia della luce

L'oggettività della conoscenza è inversamente proporzionale al grado di coinvolgimento della volontà nel processo conoscitivo. Schopenhauer elabora quindi una gerarchia degli organi di senso in base alla misura con cui ciascuno di essi eccita direttamente o indirettamente la volontà. Al vertice della gerarchia si trova la vista, che a suo parere non sollecita mai in modo diretto o immediato le pulsioni, i desideri, le aspirazioni del soggetto conoscente. La luce è considerata universalmente il simbolo della spiritualità e di tutto ciò che è buono e salvifico proprio in virtú di questa limpida oggettività della conoscenza visiva.

La luce è la piú allietante delle cose: essa è divenuta il simbolo di ogni cosa buona e salutare. In tutte le religioni significa la salute eterna, e la tenebra la dannazione. Ormuzd dimora nella luce piú pura, Ahriman nell'eterna notte. Nel Paradiso di Dante sembra di stare all'incirca come nel Vauxhall di Londra, perché tutti gli spiriti beati vi appaiono come punti luminosi che si dispongono in figure regolari. L'assenza della luce ci rende immediatamente tristi; il suo ritorno ci rende felici; i colori suscitano immediatamente un vivo diletto, che raggiunge il grado massimo quand'essi sono trasparenti. Tutto ciò viene solo dall'essere la luce il correlato e la condizione della conoscenza intuitiva piú perfetta, l'unica che immediatamente non influisca affatto sulla volontà. Giacché in sé la vista non è affatto, come l'affezione degli altri sensi, capace di produrre nell'organo, direttamente e con la sua azione sensitiva, una piacevolezza o spiacevolezza della *sensazione*, cioè non ha un collegamento immediato con la volontà; solo l'intuizione che ne scaturisce nell'intelletto può averne uno, che risiede allora nella relazione dell'oggetto con la volontà. Già per l'udito la cosa è diversa: i suoni possono suscitare direttamente dolore e anche essere immediatamente piacevoli per il senso, senza riferimento ad armonia o melodia. Il tatto, in quanto è una cosa sola col sentimento di tutto il corpo, è ancor piú soggetto a codesto influsso immediato sulla volontà; tuttavia c'è ancora un tastare scevro di dolore e di piacere. Invece gli odori sono sempre piacevoli o spiacevoli; e i sapori ancora di piú. Questi ultimi due sensi sono dunque quelli piú inquinati dalla volontà; quindi sono sempre i meno nobili, e da Kant sono stati detti i sensi soggettivi. La gioia per la luce è dunque in realtà solo la gioia per la possibilità

oggettiva della piú pura e perfetta conoscenza intuitiva, e in quanto tale può essere quindi dedotta dal fatto che il puro conoscere, liberato e sbarazzato da ogni volere, è sommamente allietante e ha già come tale una gran parte nel godimento estetico.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, pp. 403-405)

29 DICEMBRE

Genuinità dell'inconscio

La volontà di vivere, che costituisce il nucleo metafisico di ogni ente, è essenzialmente cieca e inconsapevole; la conoscenza e ogni possibile oggetto conosciuto appartengono solo al suo fenomeno. La vera essenza o natura dell'uomo non è quindi la sua coscienza razionale, ciò che egli chiama il proprio «io», bensí la sua *volontà*, ossia la forza inconscia e sotterranea rispetto a cui l'io stesso e la coscienza costituiscono qualcosa di secondario e derivato. In base a questo assunto di fondo – verrebbe da dire, freudiano *ante litteram* – Schopenhauer considera veramente schietto o genuino solo l'agire inconscio; al contrario, le azioni che passano attraverso il medio della riflessione razionale esprimono perlopiú calcolo e affettazione.

Tutto ciò che è originario e quindi autentico nell'uomo opera, come le forze della natura, *inconsciamente*. Ciò che è passato attraverso la coscienza è diventato, appunto per questo, una rappresentazione: ogni espressione della coscienza è quindi, in una certa misura, la comunicazione di una rappresentazione. Perciò tutte le autentiche e tangibili qualità del carattere e dello spirito sono originariamente inconsce, e solo in quanto tali suscitano una profonda impressione. Tutto ciò che è conscio in quel modo è già qualcosa di contraffatto e intenzionale, per cui già trapassa in affettazione, ossia in inganno. Le cose che l'uomo compie inconsciamente non gli costano nessuno sforzo; ma nessuno sforzo è mai sufficiente a cambiarle: di tale natura è il sorgere di concezioni originali, che stanno alla base di tutte le opere autentiche e ne costituiscono il nucleo. Di conseguenza, ciò che è innato soltanto è autentico e genuino, e chiunque voglia realizzare in un qualsiasi ambito qualcosa di importante – nell'agire, nello scrivere, nella creazione artistica – deve *seguire le regole senza conoscerle*.

(*Parerga e paralipomena* II, p. 663)

30 DICEMBRE

Vecchiaia e giovinezza

Con grande raffinatezza e sapienza Schopenhauer tratteggia le differenze tra le due estreme età della vita. La levità di spirito che caratterizza la giovinezza dipende essenzialmente dall'inconsapevolezza della morte: la vita appare senza fine e immancabilmente protesa verso una sicura destinazione di felicità. Le sofferenze a cui ciascuno va incontro negli anni frantumano inevitabilmente questa illusione; ma soprattutto, man mano che si diventa adulti, compare all'orizzonte – divenendo via via sempre piú definita, concreta e vicina – la certezza della morte, che nell'età senile conferisce ai giorni, alle esperienze e allo stesso scorrere del tempo un senso e un "sapore" completamente diversi.

La serenità della nostra giovinezza e il suo coraggio di fronte alla vita dipendono in parte dal fatto che noi, procedendo verso l'alto, non vediamo la morte, che sta ai piedi dell'altro versante del monte. Se però abbiamo già superato la vetta, scorgiamo allora per davvero la morte, che fino a quel momento avevamo conosciuto solo per sentito dire; di conseguenza, poiché la forza vitale comincia contemporaneamente a calare, diminuisce anche il coraggio di fronte alla vita. Una cupa serietà prende cosí il posto dell'esuberanza giovanile, imprimendosi anche sul viso. Finché siamo giovani, qualsiasi cosa ci venga detta, consideriamo la vita infinita e utilizziamo il tempo di conseguenza. Piú invecchiamo, piú economizziamo il nostro tempo. Nella tarda vecchiaia, ogni giorno che passa suscita infatti una sensazione simile a quella che prova a ogni passo un condannato condotto al patibolo.
Dal punto di vista della giovinezza, la vita è un futuro infinitamente lungo; dal punto di vista della vecchiaia, un passato molto breve. All'inizio la vita ci appare come ci appaiono le cose quando applichiamo all'occhio un monocolo da teatro; alla fine, invece, come quando vi applichiamo il suo oculare. Bisogna essere diventati vecchi, cioè aver vissuto a lungo, per conoscere quanto sia breve la vita. Il tempo stesso ha, nella nostra giovinezza, un incedere molto piú lento: perciò il primo quarto della nostra vita non è solo il piú felice, ma anche il piú lungo, sí da lasciare molti piú ricordi, e ognuno, all'occorrenza, saprebbe raccontare piú cose su di esso che su due dei tre quarti seguenti.

(*Parerga e paralipomena* I, p. 534; nota omessa)

31 DICEMBRE

Il circolo del ritorno

All'interno di una medesima specie, l'archetipo (l'idea) che si manifesta in individui numericamente diversi è sempre unico e identico. L'ordine della natura è perciò scandito da una infinita ricorrenza dell'uguale – simboleggiata nel modo piú adeguato dalla figura del circolo – che riguarda non solo le stagioni e gli anni, ma anche il fenomeno della vita complessivamente inteso: a ogni nascita segue una morte e a ogni morte una rinascita. In ogni individuo morente la specie si addormenta soltanto, per risvegliarsi rigenerata in tutti i nuovi individui che perpetuamente nascono.

Sempre e ovunque il vero simbolo della natura è il circolo, perché è lo schema del ritorno; quest'ultimo è infatti la forma piú generale della natura, che essa applica a tutto, a cominciare dal corso degli astri fino alla morte e alla nascita degli esseri organici, e per cui soltanto nell'incessante fluire del tempo e del suo contenuto è tuttavia possibile un'esistenza stabile, cioè una natura.
Se si considera il piccolo mondo degli insetti in autunno e si vede dunque come l'uno si prepari il letto per dormirvi il lungo e letargico sonno invernale; come l'altro si chiuda nel bozzolo, per svernarvi da crisalide e risvegliarvisi un giorno, a primavera, ringiovanito e perfezionato; come infine la maggior parte di essi, che pensano di ottener riposo nelle braccia della morte, non facciano che preparare con cura il giaciglio adatto a deporvi il loro uovo, per risorgerne un giorno rinnovati – è questa la grande dottrina dell'immortalità della natura, che vuol farci capire che tra il sonno e la morte non c'è una differenza radicale, e che l'una mette in pericolo l'esistenza altrettanto poco dell'altro. La cura con cui l'insetto prepara una cella, una buca o un nido e vi depone l'uovo, insieme al cibo per la larva che ne uscirà nella primavera seguente, e poi muore in pace – assomiglia in tutto alla cura con cui l'uomo si prepara l'abito e la colazione per il mattino seguente e poi va tranquillamente a dormire – e in fondo non potrebbe affatto aver luogo se, in sé e quanto al suo vero essere, l'insetto che muore in autunno non fosse identico a quello che esce dall'uovo a primavera, allo stesso modo che l'uomo che si mette a dormire è identico a quello che si alza.

(*Il mondo come volontà e rappresentazione*, p. 1893)

Cronologia della vita e delle opere di Arthur Schopenhauer

1788 22 febbraio Arthur Schopenhauer nasce nella libera città di Danzica da Heinrich Floris Schopenhauer, commerciante di successo, e da Johanna Henriette Trosiener, che diverrà in seguito nota scrittrice di romanzi.

1793 Marzo, poco prima dell'annessione prussiana di Danzica (conseguente alla seconda spartizione della Polonia), la famiglia Schopenhauer si trasferisce nella città libera di Amburgo.

1797 12 giugno nasce la sorella di Arthur, Louise Adelaide Lavinia (Adele). A luglio Arthur parte con suo padre per la Francia, soggiornando prima a Parigi e poi a Le Havre. Qui rimane due anni presso la famiglia di un amico di Heinrich Floris, il commerciante Grègoire de Blesimaire. Studia la lingua e la letteratura francese.

1799 Arthur torna ad Amburgo. Ad agosto si iscrive alla celebre scuola commerciale di orientamento pietista diretta da Johann Heinrich Christian Runge.

1803 1° maggio inizia con i suoi genitori un lungo viaggio per l'Europa che lo porta in Olanda, Inghilterra, Francia, Svizzera e Austria. Per partecipare al viaggio Arthur accetta la condizione impostagli dal padre: promette di proseguire la sua formazione commerciale, rinunciando in prospettiva agli studi universitari. A Wimbledon frequenta per due mesi la scuola del reverendo Lancaster, imparando l'inglese.

1804 Ad agosto gli Schopenhauer tornano ad Amburgo. A Danzica Arthur riceve il sacramento della Cresima. Da settembre a dicembre svolge un apprendistato presso il commerciante Jacob Kabrun di Danzica.

1805 1° gennaio inizia un ulteriore apprendistato presso un mercante di Amburgo. Il 20 aprile Heinrich Floris muore in circostanze poco chiare, che fanno sospettare un suicidio.

1806 Dopo aver venduto l'azienda di famiglia Adele e Johanna si trasferiscono a Weimar; qui Johanna stringe amicizia con Goethe. Arthur rimane ad Amburgo per proseguire il suo apprendistato.

1807 A maggio, con l'approvazione della madre, Arthur abbandona la sua formazione commerciale. A giugno si iscrive al ginnasio di Gotha. Per aver composto una parodia su uno dei suoi insegnanti, viene messo in punizione; per protesta, a dicembre lascia la scuola. Si trasferisce cosí a Weimar, ma non va a vivere con la madre e la sorella. Si iscrive al ginnasio della città. Grazie alla madre fa la conoscenza di Goethe e Wieland.

1808 Per prepararsi agli studi universitari, prende lezioni private di latino e greco e studia autonomamente storia e matematica.

1809 Al raggiungimento della maggiore età ottiene la gestione diretta della sua parte di eredità paterna. A ottobre si iscrive all'Università di Gottinga come studente di Medicina.

1810 A Gottinga segue le lezioni di Gottlob Ernst Schulze, che gli consiglia di studiare innanzitutto Platone e Kant. Legge anche diverse opere di Schelling.

1811-1812 Matura la decisione di studiare filosofia e in autunno si trasferisce all'Università di Berlino; qui segue i corsi di Fichte e Schleiermacher. Legge opere di Fichte, Locke, Bacone, e prosegue lo studio di Platone, Schelling e Kant. Al 1812 risalgono i primi tentativi di elaborare un sistema filosofico originale.

1813 Temendo un imminente attacco delle truppe napoleoniche e la coscrizione

obbligatoria, Arthur lascia Berlino e si trasferisce prima a Weimar e poi a Rudolstadt. Qui, da giugno a settembre, scrive la sua dissertazione di laurea *La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, con cui ottiene *in absentia* (cioè senza discussione pubblica) la laurea in Filosofia dall'Università di Jena. La dissertazione viene pubblicata in una tiratura di 500 copie. Dopo la battaglia di Lipsia, torna a Weimar. Qui inizia a collaborare con Goethe ad alcuni esperimenti di ottica. Conosce l'orientalista Friedrich Majer (1772-1818) e comincia a studiare la filosofia indiana prendendo in prestito dalla biblioteca di Weimar i volumi dell'*Asiatisches Magazin*.

1814 A marzo prende in prestito dalla biblioteca di Weimar lo *Oupnek'hat*, una traduzione latina delle *Upanishad*. A maggio, a causa di un grave litigio con la madre, si trasferisce a Dresda, dove rimarrà fino al 1818. Madre e figlio non si incontreranno mai piú.

1816 A maggio appare il suo saggio *La vista e i colori* presso l'editore Hartknoch di Lipsia.

1818 A marzo termina il suo capolavoro, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che viene pubblicato presso l'editore Brockhaus a dicembre dello stesso anno ma con impresso sul frontespizio l'anno successivo (1819). A settembre parte per l'Italia.

1819 In primavera, mentre il filosofo è in Italia, una cameriera di Dresda con cui aveva avuto una relazione partorisce una figlia che muore alla fine dell'estate. Ad agosto Arthur conclude il suo tour italiano e torna a Dresda per fronteggiare la crisi finanziaria della famiglia dovuta al fallimento del banchiere di Danzica Ludwig Muhl. A dicembre inoltra domanda per la libera docenza all'Università di Berlino.

1820 A marzo supera l'esame per la libera docenza, durante il quale ha un battibecco con Hegel (che sedeva in commissione). Diviene cosí docente non stipendiato (*Privatdozent*) all'Università di Berlino, ma attrae pochissimi studenti, anche perché le sue lezioni, per sua espressa volontà, si tengono contemporaneamente a quelle di Hegel.

1821 Intraccia una relazione con la cantante Caroline Richter. Ad agosto ha una violenta lite con una vicina di casa, Caroline Marquet, e le provoca addirittura delle lesioni, spingendola per le scale.

1822-1823 Intraprende un secondo viaggio in Italia. Durante il viaggio di ritorno, nel maggio del 1823, è costretto a fermarsi a Monaco per una serie di disturbi fisici.

1824-1825 Vola a Gastein (Svizzera), Mannheim e Dresda. Torna a Berlino nel maggio del 1825.

1826 Legge per la prima volta la prima edizione della *Critica della ragion pura* di Kant. Il suo nome compare nell'elenco dei docenti dell'Università di Berlino e vi rimarrà per cinque anni, ma nessuno studente si iscrive ai suoi corsi.

1827 Dopo un processo durato cinque anni, è condannato a risarcire vita natural durante Caroline Marquet per le lesioni procuratele (la signora morirà nel 1842).

1830 Nel terzo volume degli *Scriptores Ophthalmologici minores* appare una versione latina ridotta del saggio *La vista e i colori*, con il titolo *Commentatio undecima exponens Theoriam Colorum Physiologicam eandemque primariam*.

1831 Per sfuggire all'epidemia di colera (di cui Hegel rimane vittima), Arthur lascia

Berlino e si trasferisce a Francoforte sul Meno.

1852 Completa la traduzione tedesca dell'*Oráculo manual y arte de prudencia* di Gracián e la propone all'editore Brockhaus, che però non è interessato a pubblicarla. La traduzione apparirà postuma nel 1862. A luglio si trasferisce a Mannheim.

1833 A maggio torna a Francoforte sul Meno, dove rimarrà per il resto della sua vita.

1835 Pubblica il trattato *Sulla volontà nella natura* presso l'editore Siegmund Schmerber di Francoforte.

1837 Inizia uno scambio epistolare con l'editore delle opere di Kant, Karl Rosenkranz, per convincerlo a ristampare la prima edizione della *Critica della ragion pura*, che giudica superiore e piú coerente rispetto alla seconda. La ristampa vedrà effettivamente la luce nel 1838.

1838 La madre Johanna muore il 17 aprile. Il filosofo non prende parte al funerale.

1839 Partecipa a un concorso indetto dall'Accademia Norvegese delle Scienze e ottiene il primo premio con il saggio *Sulla libertà del volere*.

1840 Partecipa a un altro bando indetto dalla Regia Accademia Danese delle Scienze con il saggio *Sul fondamento della morale*, che tuttavia non viene premiato (nonostante fosse l'unica opera presentata al concorso). A settembre pubblica i due saggi in un unico volume, intitolato *I due problemi fondamentali dell'etica*. Il frontespizio reca l'anno 1841.

1842 A Francoforte rivede, dopo vent'anni, sua sorella Adele.

1844 Esce la seconda edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, comprendente un volume aggiuntivo di *Supplementi*.

1847 Esce la seconda edizione riveduta e ampliata della dissertazione *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*. Comincia lentamente a formarsi intorno a lui un gruppo di discepoli e ammiratori.

1848 I moti rivoluzionari che sconvolgono l'Europa si accendono anche a Francoforte. Il filosofo assiste con terrore e disapprovazione ad alcuni episodi di ribellione popolare.

1849 Il 9 agosto a Bonn muore di cancro la sorella Adele.

1851 Vengono pubblicati i due volumi di *Parerga e paralipomena* presso il libraio-editore berlinese A.W. Hayn.

1853 Ad aprile, nella *British Westminster Review*, esce un saggio di John Oxford (*Iconoclasm in German Philosophy*) in cui si parla molto favorevolmente della filosofia di Schopenhauer. A giugno il saggio appare in traduzione tedesca sulla rivista *Vossische Zeitung*. Inizia cosí la celebrità di Schopenhauer.

1854 Vengono pubblicate le seconde edizioni delle opere *Sulla volontà nella natura* e *La vista e i colori*.

1856 L'Università di Lipsia indice un concorso per un saggio sull'esegesi e la critica della filosofia schopenhaueriana.

1857 Nelle Università di Bonn e Breslau vengono tenuti i primi corsi sul pensiero di Schopenhauer.

1858 Francesco De Sanctis pubblica il dialogo *Schopenhauer e Leopardi*.

1859 Appare la terza edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

1860 Appare la seconda edizione de *I due problemi fondamentali dell'etica*. Il 21 settembre Schopenhauer muore a Francoforte sul Meno.

Opere di Schopenhauer citate

1. Traduzioni italiane:

La vista e i colori e Carteggio con Goethe, trad. di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1959 (nuova edizione Abscondita, Milano 2017).

La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente [1813], trad. di A. Vigorelli, Guerini e Associati, Milano 1990.

La famiglia Schopenhauer. Carteggio tra Adele, Arthur, Heinrich Floris e Johanna Schopenhauer, a cura di L. Lütkehaus, trad. di I. Harbeck, Sellerio, Palermo 1995.

Colloqui. Il filosofo che ride, a cura di A. Verrecchia, Rizzoli, Milano 2000².

Il mondo come volontà e rappresentazione, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006 (© 2019 Giunti Editore S.p.A. / Bompiani).

Sulla volontà nella natura, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 2010.

Orazione in lode della filosofia, a cura di G. Invernizzi, Il Melangolo, Genova 2015.

I due problemi fondamentali dell'etica, a cura di S. Giametta, Giunti/Bompiani, Firenze/Milano 2019 (© 2019 Giunti Editore S.p.A. / Bompiani).

2. Edizioni tedesche (traduzioni a cura di Alessandro Novembre):

Parerga e paralipomena I e II *Parerga und paralipomena*, in *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, a cura di P. Deussen, R. Piper & Co., München 1911-1942, voll. IV e V (1913)*.

Dialettica eristica Eristische Dialektik, in *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, cit., vol. VI (a cura di F. Mockrauer, 1923), pp. 391-428.

Epistolario I e II in *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, cit., voll. XIV (a cura di C. Gebhardt, 1929) e XV (a cura di A. Hübscher, 1933).

Eis heautón in *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, cit., vol. XVI (a cura di A. Hübscher, 1942), pp. 61-91.

Primi manoscritti (1804-1818) Frühe Manuskripte (1804-1818), in A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, 5 voll., a cura di A. Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985, vol. I.

Confronti critici (1809-1818) Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818), in A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, cit., vol. II.

Manoscritti berlinesi (1818-1830) Berliner Manuskripte (1818-1830), in A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, cit., vol. III.

I quaderni degli anni 1830-1852 Die Manuskriptbücher der Jahre 1830-1852, in A.

Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, cit., vol. IV/1.

Senilia Letzte Manuskripte, in A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, cit., vol. IV/2, pp. 1-35.

Diari di viaggio Arthur Schopenhauer: Die Reisetagebücher, a cura di L. Lütkehaus, Haffmans Verlag, Zürich 1988.

* Schopenhauer ha pubblicato la prima edizione di quest'opera nel 1851, ma già da subito ha cominciato a progettare una seconda edizione, annotando (sulla sua copia personale dell'opera e su alcuni quaderni) modifiche e aggiunte, talvolta di dimensioni considerevoli. L'edizione tedesca a cura di Paul Deussen colloca le suddette aggiunte e integrazioni tra parentesi quadre. Qui si è scelto di omettere le parentesi e le rispettive indicazioni filologiche, ai fini di una maggiore leggibilità del testo.

Se vi è piaciuto *Un anno con Schopenhauer* di Alessandro Novembre,

vi consigliamo di non perdere

Nadia Fusini

Facebook Neri Pozza

https://neripozza.it/

NERI POZZA EDITORE